

﴿ فهرست الجزء الثامن من كتاب المواقف ﴾

صحيفة	صحيفة
٢٠٧ المقصد الاول ٢٠٩ المقصد الثاني	٢ الموقف الخامس في الالهيات
٢١٠ المقصد الثالث	٢ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد
٢١٧ الموقف السادس في السمعيات	٢ المقصد الاول ١٤ المقصد الثاني
٢١٧ المرصد الاول في النبوات	١٨ « الثالث
٢١٧ المقصد الاول ٢٢٢ المقصد الثاني	١٩ المرصد الثاني وفيه مقاصد
٢٣٠ المقصد الثالث ٢٤٣ المقصد الرابع	١٩ المقصد الاول ٢٥ المقصد الثاني
٢٤٣ الكلام علي القرآن	٢٦ المقصد الثالث ٢٧ المقصد الرابع
٢٦٣ المقصد الخامس ٢٨٠ المقصد السادس	٢٨ المقصد الخامس ٣١ المقصد السادس
٢٨١ المقصد السابع ٢٨٣ المقصد الثامن	٣٩ المرصد الثالث في توحيدہ تعالي
٢٨٨ المقصد التاسع	٤٤ المرصد في الرابع في الصفات الوجودية
٢٨٩ المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد	١١٥ المقصد الاول في اثبات الصفات
٢٨٩ المقصد الاول	٤٩ المقصد الثاني في قدرته ٤٦ المقصد الثالث
٢٩٤ المقصد الثاني في حشر الاجسام	٨٠ المقصد الرابع ٨١ المقصد الخامس
٢٩٨ المقصد الثالث ٣٠١ المقصد الرابع	٨٧ المقصد السادس ٩١ المقصد السابع
٣٠٣ المقصد الخامس ٣٠٦ المقصد السادس	١٠٤ المقصد الثامن
٣٠٩ المقصد السابع ٣١٢ المقصد الثامن	١١٥ المرصد الخامس وفيه مقصدان
٣١٢ المقصد التاسع ٣١٤ المقصد العاشر	٤٥ المقصد الاول ١٤٣ المقصد الثاني
٣١٧ المقصد الحادي عشر	١٤٥ المرصد السادس في افعاله تعالي
٣٢٠ المقصد الثاني عشر	٤٥ المقصد الاول ١٥٩ المقصد الثاني
٣٢٢ المرصد الثاني في الاسماء وفيه مقاصد	١٦٨ المقصد الثالث ١٧٣ المقصد الرابع
٣٢٢ المقصد الاول	١٨١ المقصد الخامس ١٩٥ المقصد السادس
٣٣٠ المقصد الثاني ٣٣ المقصد الثالث	٢٠٠ المقصد السابع ٢٠٢ المقصد الثامن
٣٤٤ المرصد الرابع في الائمة ﴿ تمت ﴾	٢٠٧ المرصد السابع في اسماء الله تعالي

١٦٢٢ - الجزء الثامن من -

كِتَاب

الموافق تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه أحدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية
للمولى حسن جاي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

• (تنبیه) قدمت حاشية عبد الحكيم في الجزء السابع

• الطبعة الأولى على نفقة •

الحاج محمد أفندي نكاسي المغربي البوسني

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧

مطبعة السعادة بحوار مجا فطمة صير

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مرصدا) لخمسة كما وقع في بعض النسخ (المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وللقوم فيه مسالك خمسة) المسلك الاول للمتكلمين قد علمت أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل على اثبات الصانع (بكل واحد منهما اما بإمكانه أو بحدوثه) بناء على أن علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطا أو شطرا (فهذه وجوه أربعة) الاول الاستدلال بحدوث الجواهر (قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال لا أحب الآفلين) وهو ان العالم الجوهرى

(قوله المرصد الاول في الذات) أى في بعض أحوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقريئة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت أما المقصد الأول فظاهر لان اثبات الوجود أهم مع ان الصفات الوجودية تقوم على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا أخذت على وجه العدول لاسالبة المحمول وأما المقصد الثانى فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية كما سيظهر وأما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود أشد ارتباطا وأما ما يقدمه على المقصد الثانى بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعنى بشأنه وانما هو إشارة الى ما فصل الأمور العامة (قوله اما بإمكانه أو بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق من المصنف تعرض لقول بعضهم بأن علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشاوح وحل قوله اما بإمكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا أو شطرا وقوله أو بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق لمجموع قوله اما بإمكانه أو بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما يقيد فى المحصل لكان أظهر (قوله حيث قال لا أحب الآفلين) أى لأحبه فضلا عن عبادتهم لان الأقل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه أعنى الأقول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدء لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوا للعاقل ثم ان الأقوال اعنى الغيبة وان عم الجوهر والعرض الآن قوله عليه السلام لا أحب الآفلين نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط

أى المتعيز بالذات (حادث) كما مر (كل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهية العقل فان من رأي بناء رفيقا حادثا جزم بأن له بانبا وذهب أكثر مشايخ المعتزلة الى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخري بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة (الثاني) الاستدلال (بامكانها وهو أن العالم) الجوهرى (ممکن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) إن كان جسما أو جوهر فردا والواجب لا تركيب

ما يقال من أن اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الأقل بالاثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضى المحدث هذا * فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان بأن يكون حاصله ان الاقول تغير من حال الى حال والتغير يقتضى امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استنزاه الحدوث والا فالجواز عنه الى الامكان بعد العلم به وكونه أظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة * بقى ههنا شئ وهو ان ادلة استنزاه حدوث الحال لحدوث المحل مما لا ينكاد يصح كما ينبغي فكيف استدلال الخليل عليه السلام بحدوث الاقول على حدوث محله وانه ليس ربا على أن كون الاقول امرا موجودا مما يمكن أن يناقش فيه نعم كونه امر متجددا مما لا خفاء فيه لكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسى فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه أن معروضه لا يصلح للالوهية (قوله أى المتعيز بالذات) فسر العالم الجوهرى به لأن الموجودات غير ثابتة عندنا (قوله بناء رفيقا) التقييد بالرفع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابته للعالم الجوهرى المشتغل على النظام الاحسن فان في هذا رفة شأن كما ان في ذلك رفعة محسوسة (قوله بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها) الظاهر أن المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى أو الحاصل به من حيث هو كذلك لأن احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قديما ضرورى فان قلت ماذا كروه تشمل يفيد الظن والمسئلة من المطالب العقلية التى يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية فى التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوكلامهم لكن يرد عليه أن لا نسلم ان الواحد منا محدث لأفعاله ودعوى الضرورة لا تسمع ههنا قطعا وان أرادوا بالقاء لى مطابق المؤثر برد المنع عليه أيضا فاعل أفعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بنى هذا على مجرد ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان أقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلنا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس (قوله وكل ممكن يحتاج الى علة) فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام فى الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان ارادته يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان ارادته يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجوع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت أن الكلام فى الاستدلال بالحدوث وحده فالحق أن يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة الباطنة (قوله والواجب لا تركيب فيه) أى ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكررا

فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي (وكل ممكن فله علة مؤثرة * الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما في الانفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورهما عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها كما استدلل به موسى عليه السلام حيث قال * ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدي * أي أعطي صورته الخاصة وشكاه المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو أن الاجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بهذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو

وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بنسب الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهرى مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهرى ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر (قوله وكل ممكن فله علة) اى لا مكانه وحدونه اللازم له فيما سوى الصفات * فان قلت الثابت بهذا البرهان أن له علة لأن علة موجودة وانما يلزم لو بين أن الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جهو والمتكلمين صرحوا بأن الماهية الواجبة علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجوده نفسه واعطاء وجود غيره (قوله مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة الخ) المشاهدة كناية عن العلم اليقيني والنطفة في الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة أى ماء قليل عذب والمراد ههنا المني والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يضع والمراد باللحم في قوله لحما ودما اللحم الذى كسى به العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين * ويحتمل أن يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول أظهر وترك المصنف ذكر العظم لتام الاستدلال بدونه (قوله عن مؤثر لا شعور له) يعنى القوة المولدة المذكورة في النطفة كما يدعيه قوم تاهوا في الظلمات واعلم أن الظاهر أن المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة علة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا السكون اعتبارى متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون الخصوص وغيره والله أعلم (قوله مقيسة الى محالها) لاشك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض في انفسها أيضا لكن لما اشهر بينهم أن وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يحل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه (قوله ان الاجسام متماثلة) فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير

المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويمود الكلام فيه ويلزم اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما سر في مرصده العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثاني وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما سر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور والتسلسل أو الانتهاء الى قديم والأولان باطلان والثالث هو المطلوب (المسلك الثاني) للحكماء وهو ان في الواقع (موجودا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبا فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب واللازم الدور أو التسلسل وفي هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة)

احتياج الى مخصص خارجي (قوله فتعين الثاني) وهو المطلوب اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجوب اما ان الاشياء بأسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها في بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع (قوله ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده) فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثر الحدوث لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت المحفوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما لقيام نفسه على ان عدم كون القائم بغيره مدبر العالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي فالرجوع بالآخرة الى الامكان وحده حينئذ ايضا فلي تأمل (قوله والمشهور ان المتكلمين) أي ليس في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الأحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن الملازم من هذا المشهور راعى مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على أن ذلك القديم واجب والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر (قوله ولا يكون حادثا والا احتاج إلخ) في هذا التقرير نوع ركازة لان حاصله أن ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما أحد المحالين واما المطلوب ولا شك أن لزوم المطلوب ليس محذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان اللازم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالأظهر أن نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب أو نقول وذلك الصانع اما حادث أو قديم والأول باطل للزوم الدور والتسلسل والثاني هو المطلوب (قوله المسلك الثاني للحكماء) غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب وأما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر (قوله لمؤنات كثيرة) في لفظ كثيرة اشعار بأن فيه بعض المؤنات السابقة وهوائيات الاحتياج الممكن الى المؤثر وبطلان الدور والتسلسل لاثبات نفس الامكان كما هو اذلا احتياج اليه قطع الثبوت وجوب

كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى) المسلك الثالث (لبعض المتأخرين) يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء وانتهى اليه فذاك وان تساست الممكنات فلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لا احتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة) موجدة ترجع وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج (وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) أيضاً (جزءه) أي بعض اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللاً بعلة أخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم أن يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلة) أيضاً واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمراً داخلياً فيه (فاذن هو أمر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولا بد أن يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة (وأعترض عليه بوجوده الاول المجموع يشعر بالتناهي) لان ما لا يتناهي ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المنتهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب

وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء مكانه وهذا ظاهر (قوله وان تسلسلت الخ) لم يتعرض للدور لان بطلانه أظهر بل قد ندعى فيه الضرورة كما سبق (قوله لا احتياجه الى اجزائه) ولأن كل جزء منه ممكن (قوله لا تكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه) أراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بأن يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر متسلسلاً الى غير النهاية فيكون لكل منهما مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قيل في امتناع كسبية الصور المعرف للماهية بمتنع أن يكون نفسه ما وكذا أن يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم محبة عليه جميع اجزاء الشيء له في الخارج كصحة علمية له في الذهن ويكون الحكم بالنفسية في كلا الأمرين صحيحاً بخلاف ما اذا أريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبجميع ما لا يدخل فيه تلك (قوله فيلزم أن يكون الجزء الذي الخ) وأيضا يلزم توردهما لتبين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى (قوله وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لا يقال تناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وان كان يستلزمه بل اثباته يتوقف عليه حينئذ فلا مصادرة كما في الاستدلال بالاثرة على المؤثر لاننا نقول العلم بتناهي الممكنات متوقف على العلم

(فأثبتناه به) أي أثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي) اذ يكفي ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي الى حد يقف عنده (وان أردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) لا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتبارى لا يكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة) ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان أردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في) العلة (التامة فانها مجموع أمور كل واحد منها مفترق اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان أردت بها) أي بالعلة (الفاعل) وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزؤه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلمه (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الاجزاء بلا علة

بشئ الواجب كما دل عليه قوله ولا بد أن يستند الخ فأثبتناه بما يدل على التناهي يكون مصادرة * فان قلت العلم تنهيا لا يتوقف على العلم بشئ الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل أيضا والكلام ههنا فيما استدلل على ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا استعين في الحكم بالتناهي والعلم به برهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان (قولنا انما الممتنع) هذا المحصر اضافي لاحقيق فان ضبط غير المتناهي بالحدود واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ أجزاءه مفصلا كما أشار اليه في بحث العلم (قولنا موجود ههنا) انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فبما جزؤه معدوم (قولنا وان أردت بها الفاعل) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام في العلل الموجودة وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل في التامة والفاعلية ولم يتعرض لغيرهما (قولنا ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة) فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض الأجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام أو نقول معناه بلا علة مفرضة وهي علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله أو بعلة أخرى ويكون لفظ أول التفسير

أوبعلة أخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه أو الى ماصدر عنه (والا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه) فاذا قطع النظر عنه) أي عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلقة التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه (منقوض بالتركيب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لا يحتاجه الى جزءه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من أجزائه (وأيضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (لازم في تركيب في أجزائه ترتب زمني) كالسرير مثلا (اما تقدم المعلوم على علته أو تخلف المعلوم عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الأول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الأول) وهو النقص (انا قيدناه) أي الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقص) فان قيل نحن

في التعبير ومثله شايع في المفتاح وان كان لا يخلو عن نوع تكلف (قول على معنى انه لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه أو الى ماصدر عنه) قد أشرنا في مباحث العلة والمعلوم الى الاعتراض على هذا الكلام بأن المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من إمكانات لا بد له من فاعل مستقل على معنى أن لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه وأما الاستقلال بالمعنى الذي أشار اليه الشارح فهو ما يجب في مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض وأما في الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها الى بعض على ما هو انفر وض في السلسلة التي كلامنا فيها فلزومه ممنوع فالواجب حينئذ أن يكون موجود الكل موجود الكل جزء منه اما بنفسه أو بجزئه ولا محذور حينئذ في كون ما قبل المعلوم الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لما قبلها بمرتبة وهلم جرا فليتأمل (قول فان قيل هذا منقوض الخ) أي قولهم علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع أن فاعله ليس فاعلا لكل فاعل من أجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن غير موجود وكان قول الشارح في انشاء جوابه كما مر آنفا يؤول الى وقديقال النقص لقولهم علة الجملة لا يكون جزؤها قبل لاجهة للنقضين لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الإمكانات ولو سلم عليه للكل بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلا نقض أيضا اذ حينئذ يكون علة للكل جزء منه فلم ينجح الى تعيين الكل بإمكان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك أن إمكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لانه بعد الاعتراف بالزوم على ما أوردناه عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن وأما في التركيب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثنين منه عندهم كما بيناه في بحث العلة والمعلوم

نتمتع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسند به بالركب من الواجب والممكن فلا
يحدكم اخراجه بقيد الامكان فلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل
المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة (وعن
الثاني) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لا يتمتع)
انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير أعني العلة التامة
على انا نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل
جزء منه (ان علة) أي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك) الذى ذكرناه
من المراد (تم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزؤه
اذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي امانفسه وهو محال أو ما هو داخل
فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء
فرض علة في تلك السلسلة فان علة أولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح الرجوع
هذا خلف ولك ان تمسك في ابطال علة الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من احد
الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة
الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علة التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علة التامة
ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل
عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ما ذكرتموه (المسلك الرابع) وهو مما
وقفنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة (أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت

(قوله وعن الثاني وهو المعارضة) لا يخفى أن كون الثاني معارضة هو الذى يقتضيه ظاهر قول المصنف وأيضا
لو كان فاعل الكل الخ ويمكن أن يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقض الاجمالى وهى لزوم المحال
على تقدير تمام الدليل لا التخلف في صورة النقض كما في السؤال الاول (قوله فان علة أولى) لان تأخير ذلك
الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير علية بتحصيله وتحصيل ما تحته ولا شك ان جعل علة السلسلة ما يؤثر في
أجزاء أكثر أولى من جعلها ما يؤثر في أقل هذا وقد أثبتنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بأن ما قبل المعلول
الاخير معين لعلة السلسلة كما كانت في إيجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذا المعلول الاخير ليس بعلة لشيء
بخلاف غيره من الأجزاء فانه محتاج في إيجادها الى الجزء الذى صدر عنه (قوله ولك ان تمسك الخ) فان قلت
لما حازه التمسك في ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة فيه مستدركا فيقتل الدليل السابق قلت مثله عند
المصنف من قبيل تعيين الطريق ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث تعريفات الهيولى من موقف

الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة (إلى الموجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) في اليجاد بان لا يستند وجرد شيء من أجزائه الا اليه أو الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضا (يكون ارتفاع الكل مرة) أي بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا ممتنعا بالنظر الى جوده أي وجود ذلك الموجد المستقل (اذ مالا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن مالم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجله بحيث لا يتطرق اليه العدم أصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون علي انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى أجزائه (و) الشيء (الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء) أي عدم أي واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لانفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس

الجوهر (قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى ان فيه إشارة الى ما في كلام المصنف من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع أجزائه ممتنعا بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الأخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما أشار اليه الشارح من أن موجد السلسلة ينبغي أن يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز أن يكون جزءا لها لان من جملة طرق انعدامها انعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم أن يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف اذ افرض عدم جميع الأجزاء بقوله أي عدم أي واحد منها ويمكن أن يوجه كلام المصنف أيضا بأن كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان موجودا والمفروض عدمه أيضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح أظهر فليست بـ (قوله لان عدم شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته) فيه بحث لان هذا انما يفيد اذ اُلزم أن يكون علة الشيء مانعة بجميع انحاء عدمه بنفسها اذ لو كفي كونها مانعة له اما بنفسها أو بجزئها لم يقدما ذكر لجواز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لـ لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق انه يكفي كون العلة مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها أو بجزئها القطع بأ (١) اذا كان علة (ج) و (ب) علة (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة للمجموع (جـ) ومانعا لجزئه لعدم ذلك

ممتنًا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير تقيض المطلوب لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل تقيض المطلوب فنظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها **المسلك الخامس** وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره (أي ممكن وحينئذ) (فيلازم ان لا يوجد موجود) أصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن (اما الاول) وهو أنه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أي بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنعا بالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرّة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثاني) وهو أنه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلا (فلان) ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم (من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوده الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوده من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاسترة به **المسلك السادس** ما أشار اليه بعض

المجموع بعدم احد جزئيه فليتأمل (قول) وهذا المسلك غير محتاج الى) هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب أن يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الأول والثاني فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا وأما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلاثة في أن كلامها اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل (قول) وقربه منه مكشوف) فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح ولك

الفضلاء (١) ونحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة اليجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء مالم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في ممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجوده ولا ايجاد واذا وجوده ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها وقد ذكر هنا (٢) أي في مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) أوردها الامام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى أمر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيرد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر لئلا يلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أوفى دليلهما ان أمكن (٣) ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا (٤) اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانها (٥) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) أي من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) لتطلع بها على أحوال نظائرها (٦) الأولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده امانفـس ماهيته أوزائدا عليها (٧) اذ لا محال لكونه جزأ منها (والأول باطل لان الوجود مشترك كإحـر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا لكان وجوده معلول

أن تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح في المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعاول الخ (٨) (قوله) لزم أن لا يوجد شيء (أصل الخ) قيل هذا المسلك أيضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز أن يعطل كل من الممكنات بعله ممكنة لا الى نهاية فيستحق الوجود واليجاد بالنظر اليها والظاهر أن هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس (٩) (قوله) وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها (١٠) قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود في الممكن ركل ممكن موجودا لبدله من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت أيضا الى علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن المفروض أولا احتياجه الى علة تلك العلة أيضا وان كانت واجبة أو مشقة عليه ثبت المطلوب وفيه أن العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز أن يكون نفسه علتها كما أشار اليه في الاعتراض على المسلك الثالث وأما فاعله المستقل بالتأثير فجاء أن يكون جزأ منها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأت ههنا أيضا فتأمل (١١) (قوله) لان الدليل ملزوم الخ (١٢) فيه أن الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فلي تقدير أن يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لاخلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر أن اطلاقه الملزوم على الدليل الفاسد بمعنى أنه لو صح لاستلزامه (١٣) (قوله) لكان وجوده امانفـس ماهيته (١٤) لو حل وجوده على مفهوم الكون في الأعيان المضاف اليه تغالى سقط الجواب الأول لكنه خلاف الظاهر

ماهيته) لا متناع كونه معلولا لغيرها (فتقدم) ماهيته (غليه) أى على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الالبيان) أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (وأما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالمماهية والتشخص أو وجوده غيره) أي زائد عليه ومعلول لمماهيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم * الثانية) من تلك الشبهة (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا أو موجبا والأول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليوى أو التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله * الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالجزئيات أولا والاول باطل والا لزم التنغيريه) أي في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام وأخرى بمدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير أيضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثاني باطل لانه نعلم) بالبديهية (ان هذه الافعال المتقنة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لافي الذات) أي لافي صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في أمور اعتبارية لافي صفات حقيقية (وانه جائز) في الواجب

(قوله لان العالم قديم بدليله) فيه أن القديم من العالم عند من يقول به بعض أجزاءه اذ لا شك في تحقق الحوادث فجاز أن يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والایجاب في قوله اما مختارا أو موجبا على الاختيار والایجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة ألا ترى أن المتكلمين قائلون بأنه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها فكان ما ذكره كلام الزاى فتأمل (قوله لزم قدم الحادث اليوى أو التسلسل) اذ لو توقف كل حادث يوى على شرط حادث لزم الاتى والالزام الاول (قوله أي في ذات الواجب تعالى) أي باعتبار صفة الحقيقية التي هي العلم فظهر طبق قوله الاتى أي لافي صفاته الحقيقية فان علمه الخ (قوله ان هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحقال أن يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل أمر امتوسطا صادرا عنه عز وجل بالایجاب

(كما سيأتي) ولتقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للاشبهات التي طول بها الكتب وعد
 ذلك) التطويل (تجزأ في العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (عليك بعد الاهتداء اليه)
 بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (ان توفر من أمثاله الا باصر) جمع بمير (خاتمة)
 للمقصد الأول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه
 أزلي أبدي ولا حاجة الى جملة مسألة برأسها) قال الامام الرازي في الاربعين كلاما معصلا
 انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه
 تعالى أزليا أبديا فلا حاجة الى جملة مسألة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك
 الطريقة بل أثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك
 الى وجوه أخر فقالوا مثلا لو لم يكن أزليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو
 لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو أيضا محال
 لان العدم في محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم أقوى
 فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون
 شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الانقسام
 كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم أشار الى آخره بقوله
 (والمنكاملون انما احتجوا) بوجوه أخر (عليه) أي على كون الصانع أزليا أبديا (قبل اثبات
 ذلك) أي قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا
 المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غني فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على
 ما أشرنا اليه (المقصد الثاني) في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات (اليه ذهب نفاة
 الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ

(قوله) احتجوا في ذلك الى وجوه أخر (قيل عليه ان استدلو على اثبات الصانع بحديث العالم فهو مثبت قدم
 صانه وان استدلو اياه كانه فهو مثبت وجوبه وأجيب بأن الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشيء منهما عند اثباته بل
 جعلوا كلا منهما مطلبا آخر (قوله) اما لذاته وهو باطل واما بفاعل (قد سبق في موقف الاعراض اعترض
 على كل من المقدمات المذكورة ههنا فلينظر فيه والأقرب في بيان الأزلية والأبدية أن يقال لو لم يكن أزليا أبديا
 لكان قابلا للعدم فبحسب ما في ترجيع وجوده على عدمه الى مرجع خارجي فيتسلسل (قوله) في أن ذاته تعالى
 مخالفة الخ (جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو مبني على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى
 التأويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يهردها المصنف في

الاشعري وأبي الحسين البصري فانهما قالوا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزعه عن المثل) المشارك في تمام الماهية (والند) الذي هو المثل المنادي (تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) في الذاتية والحقيقة (وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) أي الواجبية والحية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند أبي علي الجبائي (و) أما (عند أبي هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هي موجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى * ليس كمثل شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعة أجيب بان

شيء من القسمين ولكل وجهة هو موليها (قوله فانهما قالوا المخالفة بين كل موجودين) أي بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ أن وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان أوله المصنف فيما سبق بأن معناه انه ليس الوجود هوية مغايرة لهوية الموجود (قوله فهو منزعه عن المثل) اما في ذاته فلما ذكره واما في صفاته فلان شيئا من الممكنات لا يسد مسده في شيء من الصفات وكان ذكر الند بعد المثل يشير الى الثاني (قوله هو المثل المنادي) أي المعادى وأصله الهمز لانه من الند وهو النهوض وكان المعاديين ينهض كل منهما الى الآخر (قوله مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة) وبني كلامهم على أن مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والافتساركة ذاته تعالى لسائر الذوات بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض عن المعروض مما لا نزاع فيه (قوله والحياة والعلم التام الخ) انما لم يقيد الحياة بشيء يمتاز به عن حياتنا كما قيد العلم والقدرة لان حياته تعالى مخالفة بالنوع لحياتنا على ما سيجي في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه أنهم صرحوا بأن علمه تعالى وكذا قدرته ليسا بعارضين بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن أن يقال انما يقيد الحياة لان حياته تعالى عند غير الفلاسفة وأبي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجي والظاهر ان مراد مثبتي الأحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوها مميزتين له تعالى فتقيدهما بالتامة تقييد للحياة في المآل والله أعلم (قوله ليس كمثل شيء) قيل العرب اذا أرادت المبالغة في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فيقول ليس كمثل فلان أحد وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى * فان آمنوا بمثل ما آمنتم به * وقالوا يقال ليس هذا كلام مثلك أي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطول وحواشينا عليه فلينظر فيها (قوله هي المشاركة في أخص صفات النفس) قد سبق في أواخر بحث الوجود أن المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم

الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الوجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالوجودية المميزة هو الوجودية للمقيدة بالواجبة فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد وتندفع المناقاة بين الكلامين (لنا) في اثبات المذهب الحق انه تعالى (لوشاركه غيره في الذات) والحقيقة (خالفه بالتعين ضرورة الانينية) فان المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يخالفوا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتها وتتعددا (و) لاشك أن (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتى كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما صر في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقررها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أنسامه وأيضا فنحن نجزم به) أى بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما صر في الوجود وأيضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلو لا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه (وانه) أى مفهوم الذات على الوجهين أمر (مارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية

و يشير اليه الآن أيضا في المشاركة في أخص الصفات يستلزم في المشاركة في الحقيقة فلا يصح قوله درن المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الا أن يكون مرادهم مجرد رد استدلال الأصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة في الحقيقة ويعمل كلامهم على المنع والسند فتأمل (قوله مشترك بين الوجودات) فلا يحصل به التمييز عن جميع الذرات المماثلة له في الذاتية أو ان حصل التمييز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذوات وقد عرفت أن الحياة المذكورة أيضا كذلك بقي أن يقال المشترك هو الوجود المطلق ويجوز أن يراد بالوجود في السابق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد بمجرد نفي المناقاة من غير تعرض لاشتراك الوجود كان أولى ويمكن أن يقال مرادهم بيان الامر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصيته وانما يعقل بالمقيدات الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتأمل (قوله فيلزم التركيب في هوية كل منهما) فان قلت الشخص عين الماهية في الخارج كما سبق بتحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب في العقل أيضا متمنع في الواجب تعالى كما سلف بقي أن يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقة عند المتكلمين لكنه أمر عدى ليس بداخل في هويته تعالى والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالأولى في الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والام بوجود شخص آخر من تلك الحقيقة مع أن المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده الى أمر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن أن يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز أن يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عر وضه لامر مختص

في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير مقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهذا الفاظ منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا وقد يكون عارضا لها فن أن يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المتألفة أعني إشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فاذا انتهت له) أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنت ذاقب شيخان) أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره (انجأت عليك) تلك الشبه (وقدرت) على (أن تغالط) غيرك (وأمنت) من (أن تغالط) أنت (منها) أي من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجمز به وتتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا مجزوما به (والنزاع) إنما وقع (فيه) لافي مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية) كما في الواجب مثلا (وبالعكس) أي نعقل الماهية دون الوجود كما في الثالث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (قلنا فيه ما تقدم) من ان الزائد مفهومه لاحقيقته (ومنها الوحدة عدمية والاتسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى مالا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه فإنه مختلف) فبعضه وجهدي وبعضه عديم وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مررت اليه الاشارة في مباحث

وذلك الامر اما ذاتي أو مستند اليه لا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر (قوله أعني إشتباه العارض بالمعروض) الانسب لما سبق أن يقول أعني إشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره كون الشبه الموردة من إشتباه العارض بالمعروض (قوله ذاقب شيخان) الشيطان بفتح الياء الغيور الحذر على حرمه استعارة للقباب الذي يدفع شين الشبه وعار الأغالط عن بنات فكره (قوله قلنا فيه ما تقدم) فان كانت حاصل الاستدلال أن يقول نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وحينئذ لا ينتج الجواب قلت المعلوم في العورة المفروضة هو الغفلة عن نعقل حقيقة الواجب بالكلية وعن نعقله من حيث أنه واجب لا عن نعقله بوجه ما (قوله على تقدير صحته اشارة الى المنع بجواز أن تكون وحدة الوحدة نفسها) بأنه لا يلزم من جواز وجود طبيعية وجود جميع افرادها جواز أن

الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولا شبهة في استحالته (فلنا يكون ماصدا) أي ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحدا وأما المفهوم فلا) يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة (وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى) فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها (تنبيه) نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته (تعالى) وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضة للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك (وفي هذه العبارة نوع قصور والظاهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها أو يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الموجود ويمتاز عنها بعدم عروضة لماهية بخلاف وجودات الممكنات فتم اعارضة لماهياتها (وهذا باطل) بطلانه ظاهر أما على المعنى الأول فلانه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمرا مخالفا لجميع الممكنات حتي القادورات ولا يخفى استحالته وأما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعميان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهية أو ليس بزائد (المقصد الثالث) في ان وجوده نفس ماهيته (كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء أم زائد)

تكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر من مرارا (قوله تنبيه نقل من الحكماء) الاظهر أن يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى (قوله وفي هذه العبارة نوع قصور) لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى ليصح أن يجعل عدم العروضة للغير سببا للامتنياز لان كثير من الجواهر كذلك اللهم الا أن يجعل ضمير عروضة لوجوده أعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سببا امتياز الذات وهو على تقدير صحة خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير على صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتنياز ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود ابيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذات أو بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة -

(قوله مخالفا لجميع الممكنات) قالوا لا يخفى أن نور الشمس اذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه نقصان أصلا واذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز أن يكون ما هو عال عن ادراك العقل كذلك والحق انه

عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات أم بخلاف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للاعادة

﴿ المرصد الثاني في تنزيه ﴾

وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة ﴿ المقصد الأول ﴾ انه تعالى ليس في جهة (من الجهات (ولا في مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) أبو عبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار اليه انه ههنا أو هناك قال (وهو مما س للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يثبط من تحته اطيظ الرجل الجديد) تحت الركب الثقيل (و) قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع وزاد بعض المشبهة كضر وكهمس وأحمد الهجيمي ان المخلصين (من المؤمنين) يعاقبونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال (هو) محاذ للعرش غير مما س له فقيل (بمداه عنه) بمسافة متناهية وقيل (بمسافة) غير متناهية ومنهم من قال ليس (كونه في الجهة) ككون لاجسام في الجهة (والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به (لنا) في اثبات هذا

عذر بارد (قوله) وهي الصفات السلبية (وتسمى بصفات الجلال كما أن الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية لهما تماثلها في التنزيه عن النقائص أهم من اثبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام كما أثرنا اليه في أوائل الكتاب (قوله) ليس في جهة ولا في مكان (ان أريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية والحركات المستقيمة تكون الجهات اطرافا وحدد الدلالة مكنة لانها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان أريد بها المكان الذي هي جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافته ما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة ان سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والموضح كالايحقي (قوله) الى أن كونه في الجهة الخ (أى في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة الخ جهة الفوق (قوله) اطيظ صوت الرجل والابل من نقل احوالها وكذا صوت الجوف من الخوى (قوله) وقيل بمسافة غير متناهية (هذا قول الهجيمي ولا يخفى أنه ليس بمقول أصلا لان المسافة حينئذ محصورة بين حاضر بن فكيف يدعى قلة عدم تناهيا (قوله) راجعة الى اللفظ دون المعنى (قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا يتكهن الاجسام ليس كنفها كما أن اثبات الرؤية لا كروية الاجسام ليس كنفها وأجيب بأن الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محال النزاع وهو الاستكشاف التام البصري بلا جهة

المطلوب (وجوده الأول لو كان) الرب تعالى (في مكان) أوجبه (لزوم قدم المكان) أو الجهة (وقد برهننا أن لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق) من المتخاصمين (الثاني المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدون (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز أو في جميعها وكلاهما باطل اما الأول فالتساوي الاحياز) في أنفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) أي نسبة ذات الواجب (إليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحاً بلا مرجح) ان لم يكن هناك مخصص من خارج (أو يلزم الاحتياج) أي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجي (وأما الثاني)

ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفى منها هو الجهة المشار إليها هناك وأما ما سواه فاسكوت عنه لا منفي (قوله لزوم قدم المكان) ان أراد به الزام النسبة القائلة بكونه تعالى متمكناً على العرش صح الزوم لكن لا يكون دليلاً على مطلق انتفاء المكان وان أراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد الموجود وأما اذا قلنا بأنه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لأن القديم موجود لا أوله ولا وجوده للكان حينئذ اللهم الآن يدعى ان الفراغ محاط بشئ البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان أراد بالقدم الأزلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق في القدم بالمعنى الأول عما سوى ذاته تعالى لا نفى الأزلية كيف واعيد الحوادث أزلية بلا مبرية (قوله فيلزم امكان الواجب) فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجاً اليه في الوجود ما لا ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق فنع لزوم امكان الواجب قياساً على الاحتياج في كونه خالفاً الى ما صدر عنه غلط (قوله وجوب المكان) فيه انه أيضاً مبني على وجود المكان فلا يستقيم على رأى المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم أيضاً لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلاً فيه وهذا لا يستلزم استغناؤه عنه في وجوده فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متعيزاً لم يكن منفكاً عن الأكوان ضرورة فيلزم حدونه لان الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضاً كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى حينئذ عللاً للحوادث وما لا يتخاوع عن الحوادث فهو حادث (قوله فيكون اختصاصه ببعضها الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز أو يكون المخصص هو الارادة وأجيب عن الأول بأنه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثاني بأن استناد التمكن الى الارادة يوجب حدونه والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم أيضاً معترف به فان قلت لم لا يجوز أن يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعاً

وهو أن يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم تداخل المتعيزين) لان بعض الاحياز مشغول
 بالأجسام (وانه) أي تداخل المتعيزين مطلقا (عالم بالضرورة وأيضا فيلزم) على التقدير
 الثاني (مخالفة لقادورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان) متعيزا لكان
 (جوهرأ) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا وإذا كان جوهرأ (فأما ان لا ينقسم) أصلا
 (أو ينقسم وكلاهما باطل أما الأول فلانه يكون) جزأ لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء تعالى الله
 عن ذلك وأما الثاني فلأنه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه) أي التركيب الخارجي
 (ينافي الوجوب الذاتي وأيضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما
 يقال) في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة)
 حياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل
 واحد من أجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل
 يلزم ان الانسان الواحد علماء قادرون أحياء) كيلا ينقض دليله بالانسان الواحد لجريانه
 فيه وهذا الاستدلال ضعيف جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع
 فلا يلزم ما ذكر من المحذور (وربما يقال) في نفي المكان عنه تعالى (لو كان متعيزا لكان
 مساويا لسائر المتعيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم الاجسام أو حدوثه) لان
 التماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) أي هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام بل

فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله أي تداخل المتعيزين مطلقا)
 اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهري من أن استحالة تداخل المتعيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وهما
 ليس كذلك (قوله لكان جوهر الاستحالة كون الواجب تعالى عرضا) المراد بالجوهر ههنا هو المتعيز القائم
 بنفسه وبالعرض هو المتعيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التعيز وانه يكفي في استلزام كون
 شيء أحقر الاشياء كونه متعيزا قائما بنفسه غير قابل للقسمه أصلا غاية ما في الباب على تقدير أخذ الامكان في مفهوم
 الجزء الغير المتجزى أن يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة (قوله فلانه حينئذ يكون جزأ لا يتجزى)
 فان قلت يجوز أن يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرافردا ولا أن يكون جسما قلت ان طابق
 الفرض الواقع بأن يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم أن لا يكون جزأ لا يتجزى بل جسما مركبا من شئين
 أو أكثر لا تنفعا الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافي كونه جزأ لا يتجزى وأحقر الاشياء كما
 حققناه في موقف الاعراض (قوله بناء على تماثل الأجسام) فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز
 الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الأجسام تركها من الجوهر المتماثلة لا تساويها في الحصول
 في الحيز بل يتجه أنه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من الاوزان الخارجية كما

على تماثل المتعيزات بالذات (وربما يقال لو كان متعيزاً لساوي الاجسام في التعيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو ان الاشتراك والتساوي في الموارد لا يستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجمة والمكان (بوجوه) خمسة (الأول ضرورة العقل) أي بديهته (يجزم بأن كل موجود فهو متعيز أوحال فيه ليكون مختصاً بجمة ومكان اما اصاله أو تبعاً (والجواب منع الضرورة) العقلية وانما ذلك حكم الوهم (بضرورته) (وانه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصوره) أي تصور موجود لا حيز له أصلاً (بالإنسان الكلّي) المشترك بين أفرادهِ (وعلمنا به) فانهما موجودان وایسا متعيزين قطعاً أما الأول فلانه لو كان متعيزاً أوحالاً فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افراد امتیابة المقادير والاضاع فلا يكون مشتركاً بينها وأما الثاني فلان العلم بالماهية الكافية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علماً بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد أن يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وإبعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متعيزاً قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلّي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلّي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تم مع ذلك الاختلاف الثاني (الثاني كل موجودين فاما أن يتصلا أو يفصلا فهو) أي

سيمصرح به الشارح فبإسائی (قول بل على تماثل المتعيزات) وجه الاضراب ان هذا هو المناسب لقوله لكان مساوياً لساائر المتعيزات وأما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها سواء بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المتعيزات فلا يلزم الموافقة في الأحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام أو حدوثها اللهم الا أن يقال عدم كونه تعالى جزءاً لا يتجزأ ثابت بالاتفاق فلو كان متعيزاً لكان جسماً مساوياً لساائر الاجسام المتعيزة في التركيب من الجواهر المتعيزة فيلزم حينئذ أحد الأمرين المذكورين وأنت خير بأن اثبات استلزام التعيز للتركيب من الجواهر المتجانسة دون شرط القناد (قول والجواب منع الضرورة العقلية) كيف ولو كان ضرورياً لا يمنع انطبق الجمع العظيم وهم مساوون الحنابلة والكرامية على خلافه (قول لاختص بمقدار معين ووضع معين الخ) قد يناقش في ذلك لجواز أن يكون تعيزه على سبيل التسع بتعيز الاشخاص وأن لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفاً بهما على سبيل المجاز وصفاً للحال به هو صفة للعمل والحق

الواجب تعالى (ان كان متصلاً بالعالم فتعيز وان كان منفصلاً عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الأول) أي من الاحكام الوهمية وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه اما داخل العالم أو خارج العالم أولاً داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وما تقتضيه بدهة العقل (والا ولان فيهما المطلوب) وهو انه متعيز وفي جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتعيز بالذات والقائم بغيره هو المتعيز تبعاً وهو) أي الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متعيزاً بذاته والجواب منع التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متعيز بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متعيزاً تبعاً (وقد يقال في تقريره) أي تقرير الوجه الرابع (أجمعنا على) ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التعيز تبعاً) فيكون هو متعيزاً أصالة وبجواب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة

ان اذا كان متعيزاً ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افراداً مختلفة الاوضاع والمقادير على تسليم العقلاء القائمين بوجودهما بعدم تعيزهما يكفي لنا ادعائنا الا لا يمنع عقل أمر لا يثبت له العقل حيزاً ضرورة فان هذا القدر يكفي في موضع بدهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى (قوله) فاما أن يتصلاً أو منفصلاً (قيل لوزيد عليه قوله أولاً وهذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان أحسن والأمر فيه سهل (قوله الثالث انه اما داخل العالم الخ) الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين في أن الاتصال هو المماسه سواء كان من داخل أو خارج ولو اشترط فيه كونهما من خارج فالفارق أظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك وأما الخروج فهو يتناول المماسه من خارج والانفصال (قوله) والا ولان فيهما المطلوب) أما الاول فلان العالم في جهة فاهو فيه يكون في تلك الجهة وأما الثاني فلانه اذا كان خارجاً عنه يكون في إحدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعري ما المحذور في اختياره خارجاً ونفع ما ذكر فيه وكأنه توهم أن الخروج مجرد سلب الدخول ولا شك أن المتبادر أخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الأخص هو مراد المستدل فلذلك لا يخفى (قوله والجواب منع التفسيرين) ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائمين بأن معنى القيام بالغير مطلقاً هو التعيز تبعاً لنتجته هذا الجواب لكن لا يفيد الخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم (قوله) وقد يقال في تقريره الخ (جعل الآمدى هذا وجهاً آخر ولما كان قريباً من الرابع جدا حكم المصنف بأنه تقرير آخر له وفي كلامه ايماء الى أنه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه انه فاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يجه أنه لا وجه له بعدم منع تفسير القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على أن الله تعالى

بالنجم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام آمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قوب قوسين أو أدنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء أين الله فأشارت الى السماء فقر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكوران يشعران بالجهة (والمكان) والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية (الدالة على نفي المكان والجهة كيف) ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر اما اجمالا ويفوز تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الله وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله (قد استوى عمر وعلى العراق) من غير سيف ودم مبراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام) كما قال فلان قريب من الملك وجاء ربك أي أمره . واليه يصعد الكلم الطيب أي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء أي حكمه أو سلطانه أو ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للاستحقاق (وعليه نقس) سائر الآيات والأحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه في ظل آيات عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاء قوسين

له صفات اجماع الجمعية مع أهل السنة ولو أريد اجماع الكل وجب أن يعمم الصفات للأحوال والاضافات ليمح دخول المعتزلة والحنابلة فيه (قوله من الآيات والأحاديث نحو قوله الخ) الاستواء يشعر بالتحيز يقال استوى فلان على دابته أي استقر والجيء الايتان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة أيضا تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو يشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور أيضا في كتب التفسير وقديسندل على التحيز لشيوع رفع الأيدي الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب أن ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة شرفها الله تعالى قبلة الصلوات فكأن الله عز وجل يخص بعض الأمكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء (قوله ايتان عذابه) وانما خصمه بالظلم من الغمام لان أكثر العقوبات يتقدمها ظلم منه كما تفصل في القمص (قوله والدنو هو قرب

تصوير للمعقول بالحدس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الالهية فلما أشارت الى السماء علم انها ليسب وثنية وحمل اشارتها على انها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرهما فارجم الى الكتب المبسطة تظفر بها

﴿ المقصد الثاني ﴾

(في انه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب أهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا (فالكرامية) أي بعضهم (قالوا هو جسم أي موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا في التسمية) أي اطلاق لفظ الجسم عليه (وما أخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة قبيـل) مركب (من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلألأ كالبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) أي من المجسمة (من) يبالغ (ويقول انه على صورة انسان قبيـل شاب أمر دجعد قطط) أي شديد الجمودة (وقيل)

الرسول عليه السلام الخ) يعني أن دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره فلا يظن أنه مبني على أن الضمير في دناراجع الى الرسول عليه السلام والأظهر أن يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته (قوله وخص بالليل الخ) وخص بالسماء الدنيا بمباعدة بالتلطف (قوله فلما أشارت الى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل اشارتها الخ) ادعاء هذا العلم والحن أن كان باسنادهما الى الوحي المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان بسنادهما الى نفس الإشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيها انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال بآين الاله وأما اذا كان بآين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله له خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فن آين يعلم من تلك الإشارة انها ليست وثنية وانها تزيده تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السماء على ما ذكره القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى أأنتم من في السماء من جوار كون الآية على زعم العرب فانهم يزعمون أن الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على أنه يلزم مما ذكره عدم مطابقة جواب الحرساء للسؤال بآين الله والقصد الى خلاف ما يترقب السامع من الجارية الامية بعيد جدا ولا ريب المكاشفة فيه وفي أمثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والله أعلم (قوله وذهب بعض الجهال الخ) اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقا ما على التغليب أو على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الإيهام بما لا يجوز في حقه تعالى أصلا على أن اجراء الجسم مجرى الموجود القائم بنفسه من آثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر

هو شيخ أتمط الرأس والهيئة تعالى الله عن قول المبطلين والمستمند في بطلانه انه لو كان جسما لكان متعيزا واللازم قد أبطلناه) في المقصد الاول وأيضا يلزم تركبه وحدونه (لان كل جسم كذلك وأيضا فان كان جسما لأتصف بصفات الاجسام أما كماله فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هنالك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وأيضا فيكون متاهيا) على تقدير كونه جسما (فيتخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه به مادون سائر الاجسام يكون بمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم) من ان كل موجود فهو إما متعيز أو حال في التعيز كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وأيضا كل قائم بنفسه جسم وأيضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب

﴿ المقصد الثالث ﴾

انه تعالى ليس جوهر او لا عرضا أما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (فأما عند المتكلم فلا نه المتعيز) بالذات (وقد أبطلناه وأما عند الحكيم فلا نه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته

من الاصطلاحات (**قوله** لو كان جسما كما متعيزا) هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يأتي اذا لم يستدل على نفي التعيز بما يتوقف على نفي جسميته كما في بعض الأدلة السابقة (**قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح) قيل لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب أن الاستدلال مبني على تماثل الاجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد أن هذا أصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الارادة اذ ينقل الكلام حينئذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على أن بعض الصفات مما له مدخل في تعيينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلا تكون الارادة منسجمة لا تصافه تعالى بها أو أيضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث (**قوله** يكون لمخصص خارج) هذا أيضا مبني على تماثل الاجسام فتخصصه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان تماثلا للاجسام (**قوله** انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في أول موقف الاعراض أيضا وصرح الشارح هناك بأن قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بأن زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق هذا التعريف على

فلا يكون جوهرًا عندهم أيضا (وأما العرض فلا احتياجه) في وجوده (إلى عمله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه

﴿ المقصد الرابع ﴾

انه تعالى ليس في زمان (أى ليس وجوده وجوداً زمنياً ومعنى كون الوجود زمنياً انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان (هذا مما اتفق عليه أرباب المال ولا نعرف فيه للعلاء خلافاً) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (أما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التعيين التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفئى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطمانم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما انه زمانى أو آتى أى واقع فى أحدهما فكلا (وأما عندنا فلانه) أى الزمان (متجدد بقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فأى تفسير فسر) الزمان (به) امتنع نبوته لله تعالى * تنبيه (على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفاً) يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى (كما هو رأينا (أو الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجوداً آياه (ليس تقدماً زمنياً) والالزم كونه تعالى

الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط نلرجع اليه (قوله فلا يكون جوهرًا عندهم أيضا) قيل اطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر (قوله كما يجر الى الجهة والمكان) لفظ يجر يدل على أنهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده ان هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما أم لا ويجوز أن يكون إيراد الجر للشاكلة (قوله أو الذاتى) لفظة أو بمعنى الواو والأفسد المعنى اذ التسوية انما هي بين الأمرين لا بين أحدهما وفي مثله توجيه آخر ذكرناه في بحث الحمد من حواشينا على المطول (قوله والالزم كونه تعالى واقعا في الزمان) ظاهره مناقض لما يفهم من كلا الشارح في مباحث الزمان من أن الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزمانى لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر التقدم الزمانى عند الفلاسفة تقدم لا يجمع فيه القبل البعدو يكفي فيه مقارنة المتقدم لزمان ما لا يقارنه المتأخر اللهم الا أن يقال ما ذكره الشارح ههنا متابعة للمصنف وليس بمختاره كيف وتقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا بد أن يكون زمانيا عند الفلاسفة كما أن تقدم الأب على الابن كذلك عندهم أيضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر في غير التقدم الزمانى وبذلك استدلو على سرمدية الزمان وبهذا يعلم أن قوله بل هو تقدم ذاتى

واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وتقدم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم أيضا (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا التقدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان) والالم يتصف به البارئ تعالى (وانه) أي ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا (بسط العذر في ورود ماورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلية) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا أرسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغته المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكرناه من ارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار أخر لا ابوح بها ثقة بقطنتك) منها اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم يرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل أردنا انه مقارن معها من غير أن يتعلق بها (كمتعلق) الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماضيا وحال ومستقبلي فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

﴿ المقصد الخامس ﴾

في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم (أي في الموقف الثاني) (من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا) (في) انه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره (وذلك) لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب (الذاتي) وأيضا لو استغني عن المحل لذاته لم يحل فيه (اذ لابد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يمرض للفني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير) (والاحتياج اليه) أي الى المحل (لذاته)

عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من أجزاء العالم (قوله عن وجوده في زمانين) أي عن وجوده الواقع فيها بأن يدون أمر اندر يجيأ منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر ان الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة (قوله كان نسبة كلامه الازلي) سيجي في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة (قوله منها اذا قلنا) قبل خلاصة هذا السر قد أيج لها في السابق فالذي لم ييج به هو الثاني والثالث (قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية) لم يرد بها التبعية في التعيز حتى يرد أن الحلول هو الاختصاص الناعت بل أن الحال تابع للمحل في الجملة وذلك ضروري ومناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتي

فإن الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل)
 فيلزم محالان معا (وأيضا) إذا حل في شيء (فإن المحل أن قبل الانقسام لزم أقسامه وتركبه
 واحتياجه إلى اجزائه) وهو باطل (والا) أي أن لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان)
 الواجب (أحقر الأشياء) لحلوله فيه (وأيضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول) في الجسم
 (والاجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الأفراد للمثالة (وإنما التخصيص)
 ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقعة والنواة
 وأنه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتاج عليه بأن معنى حلوله في النير كون
 تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً في جهة وقد أبطلناه وقد عرفت ضعفه) لأن الحلول
 مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز (كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى) فإنها
 قائمة بذاته ولا تحيز هناك (تنبيه) كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن
 الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقاً (بل الاجسام) واعلم
 أن المخالف في هذين الاصاين (يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول) ثلاث (الأولى
 النصارى) ولما كان كلامهم مخبطاً ولذلك اختلف في نقله أشار إلى ما ينبغي بالمقصود فقال

في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرناه إذ تعدد العلل لا ينفيه (قوله لو استغنى عن المحل لذاته) بحيث تكون
 الذات علته مستلزماً لذلك الاستغناء فينتد لا يرد جواز الخلف تخلف الكرية عن العناصر والبرودة عن الماء
 (قوله فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء
 والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه في ثاني مقاصد مر صد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال في تصحيح أصل
 الاستدلال مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لأن الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة إلى
 توسط الاحتياج بالذات وهذا انما ينمى لولم يكن وجوب استغناء الواجب معللاً بأن عدم استغنائه يستلزم
 الاحتياج المستلزم للامكان فتأمل (قوله فيلزم محالان معا) لا يقدح في لزوم المحالين معاً لعدم لزوم قدم المحل
 على تقدير حدوث الحال لأن استلزام الامكان للحدوث مطاقاً ممنوع ألا يرى إلى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم
 فادعاء لزوم المحالين الزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك في صحته (قوله فان المحل أن قبل الانقسام
 الخ) أي أن قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وأن لم يقبله من هذه الحيشية سواء قبله من حيشية أخرى أم لا لزم
 الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الأول بجواز أن يكون حلوله غير سر باني نعم رد أن
 ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في الجرد الآن يبنى الكلام على عدم ثبوت الجردات بل على ثبوت عدمها لكن
 في تمام دليله كلام (قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله) ونجوز أن يكون لذاته تعالى خصوصية من جهة البعض مع
 تساوي الكل في القبول مما لا يلتفت إليه (قوله بل الاجسام) الأولى أن يقول بل الجواهر المتحيزة لأن الانتقال
 يتناول الجوهر الفرد والجسم وكأنه اكتفى بالاجسام لأن انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة أن انتقال الكل

(وضبط مذهبهم انهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه (كل ذلك اما ببدنه) أي بدن عيسى (أو بنفسه) فهذه ستة) وأما أن لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فأما أن يقولوا اعطاء الله قدرة على الخلق (والايجاد) أو لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا) واكراما (كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسنة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع باطل لما سديناه ان لا مؤثر) في الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالي (وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته أن يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعدم اتمام الكتاب رأي الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية أولى خوفا من الاملال * الطائفة (الثانية النصيرية والاسعادية من) غلاة (الشيعة) قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر في طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه (وفي طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكاكي والاصرابي (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه

يستلزم انتقال الجزء الأول ان انتقال الجسم ظاهر متفق عليه (قوله وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قول بشئ من مبادئ المذهب مطلقا ويكفي في التقرير اشارة على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكر في الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحاد هابر وحه اللهم الآن يكون عدم ذكره البعد هابرا عن الوهم جدا على أن دليل بطلان الاتحاد بيم الذات والصفة ثم الذين لم يقولوا بشئ من الاحتمالات الست طائفة منهم اذلا شبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم لأن المخالف للاصاين ثلث منهم النصاري واعلم أن ههنا احتمالات أربعة أخرى وهو القول بتولد بدنه أو نفسه من ذاته تعالى أو صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد مرجه الى اتحاد الذات أو الصفة بعيسى عليه السلام أو حلول الذات أو الصفة فيه اذا لا يعقل التولد الا بأن يكون من الابن في الابن ومن ههنا مع ما سبق يعلم وجه ترك المصنف الاقسام الاربعه والله أعلم (قوله كلها باطلة الا الاخير) فهو ما عليه أهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه السلام (قوله خوفا من الاملال) وضعفافي البنية فانه املي الموقف السادس في آخر الحياة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم أن نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يتمكن حذف الحواشي من جميعها (قوله فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الخ) لا ينافي أن الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول أو الاتحاد ولا شئ من ههنا فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فلعل مرادهم التظهير لا التمثيل (قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله

تعلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتجاشوا عن اطلاق الائمة على
 انتمهم) وهذه ضلالة بينة الطائفة (الثالثة بعض المنصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول
 والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصاري) والكل باطل سوى انه تعالى خص أوليائه
 بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من شكره ويقول) لا حلول
 ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشمر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود
 غيره ديار (وهذا المنذر أشد) فبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التي
 لا يجترئ على القول بها عاقل ولا يميز أدنى تمييز

هو المقصد السادس

في انه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ولا بد أولا (أى قبل الشروع في الاحتجاج
) من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات (من الجانبين) على شئ واحد
 فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم وأما مالا وجود له وتجدد ويقال له متجدد ولا
 يقال له حادث وهو ثلاثة أقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددوها) في ذاته تعالى (الا
 أبو الحسين) من المعتزلة (فانه قال تجدد العالمية فيه تجدد للمعلومات) هكذا ذكره الآمدي
 في أبحار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجوز تجدد الاحوال
 مثل المدركة والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية وأما أبو الحسين فانه أثبت تجدد
 العالميات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات) أى النسب (ويجوز تجددوها اتفاقا) من العقلاء
 حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه (الثالث السلوب فما نسب الى
 ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر
 ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددوها (والاجاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث
 فيزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا
 عرفت هذا) الذي ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) أي الامور
 الموجودة بعد عدمها (فذهب الجمهور) من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل

وربطه) وأرادوا بها عليا وأولاده رضى الله عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع على كرم الله وجهه
 بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر والى جهلهم وحقاقتهم (قوله والاجاز الخ) أى ان لم يكن السلب منسوبا
 الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به جاز تجدده في الجملة ولم يرد جواز تجدده في جميع صورته الا يرى ان تركه

حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) أى يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقاً (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقاً بل (كل حادث يحتاج) الباري تعالى (إليه في الإيجاد) أي في إيجاد الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث (فقبل هي الإرادة وقيل) هو قوله (كن) خلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند إلى القدرة القديمة وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على (أنه) أى الحادث القائم بذاته (يسمى حادثاً وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثاً) لا حادثاً (فرقاً بينهما * لنا) في إثبات هذا المدعى (وجوده ثلاثة * لأول لوجاز قيام الحادث) بذاته (لجاز أزالا واللازم باطل أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات واللازم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي) فإن القابلية إذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها مجتمعة للقبول للحادث المقبول وبمد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب وله فرض زوال القابلية به بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة إلى هذا لم نعرض له (وأيضاً فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلاً (طارئة على الذات فتكون صفة

إيجاد العالم في زمان ما لا يستحيل عليه تعالى مع أن سلبه قد يمتنع أن يتجدد فتأمل (قوله فقبل هو الإرادة) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر (قوله مستند إلى القدرة القديمة) لا يخفى أن القدرة القديمة أن كان شأنها التخصيص لم يحتاج إلى الإثبات الإرادة بالنسبة إلى سائر الحوادث أيضاً وإن لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين إليها (قوله لا حادثاً فرقا بينهما) ووجه التخصيص في الإطلاقين أن الحادث القائم بذاته قد يكون منشأ لغير القائم به فيناسب أن يسمى الأول حادثاً بصفة الفاعل والثاني محدثاً بصفة المفعول فيه لطافة (قوله الأول لوجاز الخ) فإن قلت هذا الدليل ينتقض بالتجدد فإنه لوجاز قيام بذاته تعالى لجاز أزالا الخ مع أنهم جوزوا ذلك بطلان اللازم ههنا ممنوع إذا المحال هو جواز أزلية الحادث الموجود لا جواز أزلية غير الموجود ألا يرى أن اعدام الحوادث أزلية نعم لو كان مبنى استحالة أزلية الحادث منافاة وصف التجدد الذي يتضمنه الحدوث لها لاستحال أزلية المتجدد فيتم النقص فليتأمل (قوله واللازم الانقلاب) فإن قلت المراد بالزوم ههنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يلزم من انتفاء الانقلاب بالفعل كما يقتضيه سياق كلامه لجواز أن يكون القابلية جائزة الزوال دائماً الثبوت للذات قلت مبنى أصلهم على أن اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علته تقتضيه اقتضاء ما وادام يكن نفس الذات والامبازا لانفكاك فهي الذات بارادته إذ لا يجوز أن تكون علته قابلية الذات غيره على أن الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة وبهذا ينلهم توجيه قوله وأيضاً فتكون القابلية الخ فليتأمل (قوله فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها) قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبها على أن المراد بالزيادة في كلام المصنف العرض واستعمال الزيادة في هذا المعنى شائع

زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فمناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي) أى ازلية القابلية (تنضي) جواز (اتصاف الذات به) أى بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به) أى بالمقبول (وأما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تنضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين

منه قول الفقهاء الزيادة في المبيع المبيع يمنع الرد وحينئذ يظهر وجهه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها ويندفع توهم ركائه بناء على أن الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم أيضا (قوله ويلزم التسلسل في القابليات) أو ردعا به أن التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات أيضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجب أن المراد بالقابلية الاستعداد الذي لا يجتمع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعدادها بالمعنى المذكور وأنت خير بأن هذا الجواب يدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا اذ لا شك أن القابلية اذا أخذت بمعنى الاستعداد المذكور كانت ازلية مانفة لازلية القبول لا متناع اجتماعهم فكيف يستلزم صحته ازلا مع أن هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالجواب في الجواب أن يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية أخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقي أن يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذا القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لكن بمعنى الامكان العام المقيّد بجانب الوجود محقق قطعا والام يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور أمر اعتباري فاللازم تعاقب أو راعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة وأما قوله المحصورة بين حاصرين فتدعيه تعرض عليه بأن الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك أن الانتهاء طول لا ينافي التسلسل عرضا فالقابليات التي هي شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم الاعدم الانتهاء عرضا والذات انما وقع في جانب العاقل فليس طرفا لغير المتناهي في جهة عدم تنهايه فليقدر اللهم الآن يقال القابلية اعتبارية بنفس أمرية فيستحيل التسلسل فيها بمرهان التطبيق على أن مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء قائم بالذات فلها قابلية أخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم أن تكون تلك القابلية الأخرى داخلية في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله مرار (قوله وأما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة) المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التي أثبتنا ازلية بل القابلية الأزلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل كإبدل عليه التأمل في سياق الكلام ولا يظهر في العبارة أن يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تنضي موصوفا وصفة وصحة ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا

أزلا في لزوم صحة وجود الحادث أزلا هذا خلفه الثاني (من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال مخلوقه عنها نقص) والنقص عليه محال اجمالا فلا يكون شيء من صفاته حادثا وإلا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن (الوجهة (الاول بأن اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازالة الصفة) أي ازالة صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازالة بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) أي صحة أزلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازالة الامكان تغير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما صرح بحقيقة (فان أحدهما من الآخر) وأيضا ما ذكرتموه منقوض (اذ لو لم) وصح (لزوم) مثله (في وجود العالم وإيجاده) فانه تعالى موصوف في الازل بصحة إيجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح أن يكون العالم أزليا وهو محال فلو لم من القابلية الازلية امكان ازالة الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازالة العالم (لا يقال القابلية صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان ازالة المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازالة المفعول (لا نأقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازالة كما أشرنا اليه فيلزم امكان ازالة المفعول لا في الفاعلية الحاصلة (بالنفع) (و) يمكن الجواب (عن) (الوجه (الثاني) بأن يقال (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه

(قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات حينئذ لا يكون المخلوق عنه في بعض آخر منها نقصا على أن هذا الوجه منقوض بالتجدد فانه صفة كمال فالمخلوق عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجرده في ذاته تعالى هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للموصوف ورد أن بعض العدميات قد يكون صفة كمال كطولية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة يتجه أن عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم إلا أن يقال انضافه تعالى بالتجدد ككونه رازقا لعمر ولما امتنع قبله أعنى قبل وجود عمر ولم يكن المخلوق عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين (قوله الثالث منها انه تعالى الخ) فان قلت هذا الوجه أيضا منقوض بالتجدد قلت ممنوع فان التأثر عن غير الموجود اعتباري محض (قوله وهذا ليس بلازم لان أزلية الامكان الخ) قد سبق في الأمور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له هنا (قوله كما أشرنا اليه) أي بقول موصوف في الازل

(ولا يلزم الخلو) من الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (وأما الخلو عن كل واحد منها)
 فأما الامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه إنما الممتنع هو الخلو عن كمال
 يمكن بقاؤه (وأما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كالات غير
 متناهية فكان فقده) أى فقد كل واحد منها (لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال
 بالحقيقة) لا وجد انه مع فقدان تلك الكمالات الا أن هذا التصوير يتنافيه برهان التطبيق
 على رأي المتكلم كما يشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث) وهو (انك
 ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو أول المسئلة) اذ لا معنى لقيام
 الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة
 على المطلوب (وان أردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصيل في ذاته من فاعل غيره
 فمنوع) أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز أن يكون) حصوله في ذاته
 (مقتضى لذاته أما على سبيل اليجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (وأما على سبيل
 الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات) في أوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما
 يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحادث

بصفة إيجاد العالم (قوله ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك الخ) يعنى أن نوع الكمال قديم محفوظ وجوده
 بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه
 شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق الطوسى في الزجر وأدعى فيه المتانة جدا وهو أن القول بتوارد
 حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم
 ما لا يكون مسبوقا بالعدم بالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
 وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم
 من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه أن لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلو
 عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المناقاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على
 فرد بديهية انتهى كلامه والحق أن التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع الذى
 هو عين مجموع الافراد الموجودة وألزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان اذ لو لم يستلزم
 وكفى السبق في أزمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف (قوله كما يشير اليه المصنف)
 أى في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد احاطتك بما تقدم (قوله ويمكن الجواب عن
 الوجه الثالث) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم أرادوا بقولهم لا تتأثر ذاته تعالى عن غيره انه ليس له جهة التأثير
 والقبول لانه واحد حقيقى فليس له الاجهة التأثير والفاعلية غاية أن بدل هذا على نقي الصغات مطلقا وأرادوا
 بالغير فاعل تلك الصفة لانفسها بناء على أنه تعالى لما لم يكن فاعلا لقبوله لم يكن بدمن الفاعل المغاير وأنت خير بأن

فهو حادث وهذا الاستدلال (يتني على أربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدًا
الثانية ضد الحادث حادث والثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحادث
فهو حادث والثالث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح
الاستدلال بها (والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات
(احتج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكامل سميع بصير ولا تصور)
هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه
الصفات القائمة بذاته تعالى (فلما الحادث تعلقه) أي تعلق ما ذكر من الصفات (وانه)
أي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجدد ما وتغيرها اذا الكلام عندنا معني
نفسى قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع
والبصر والارادة والكراهة (الثاني المصحح للقيام به أما كونه صفة فيم) هذا المصحح
الحادث (أو) كونه صفة (مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح

فما ذكره في حيز المنع إجماعه ان بطلان ذلك المبنى فلا غبار على الجواب حينئذ أيضا (قوله اذ لا دليل على صحتها)
اذ لقايل أن يقول ان أردتم بالضد معنى وجودها يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم أن لكل
صفة حادثة ضدًا وان أردتم به ما هو أعم من ذلك فلا نسلم أن ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم أن يكون
عدم العالم حادثًا ولو كان عدمه حادثًا لكان وجوده سابقًا عليه وهو محال وأيضًا لا نسلم أن ما قبل حادثًا لا يخلو عنه
وعن ضده اذ الجسم يقبل الألوان ويخلو عن الجميع كما في الشفاء (قوله والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني)
لكماله يستتبعه لان الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها الثلاث لم يبق بقاء الصفة
بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها (قوله احتج الخصم بوجوه ثلاثة
الاول الخ) قد سبق أن الخصم هو الكرامية والجوس والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقل المصنف منهم من
أنهم لا يجوزون الاحداث ارادته تعالى أو قوله تعالى كن فاما أن يجعل لهم دليلًا الزاميا أو يحمل الأدلة على
التوزيع فتأمل (قوله وانه اضافة) فان قلت أي احتياج الى بيان اضافة التعلق مع أن محله نفس الصفة لا ذات
البارى تعالى سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الأول يدل على أن القديم
مطلقًا لا يكون محالًا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر (قوله الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة
الخ) سياق كلامهم يدل على أنهم يجعلون المصحح للقيام بنفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضى صحة اضافة تعالى
بكل صفة حادثة وقد سبق أنهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج إليها اليجاد (قوله وانه سلب
لا يصلح جزًا للوزن) فيه بحث أما أولًا فلان لا نسلم ان ما ذكره حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عده البعض
من الصفات الحقيقية وأما ثانياً فلان صحة القيام أمر عدى فيجوز أن تكون علته اعمدية كما سيأتي مثله في بحث
الرؤية وأما القول على تسليم وجودية المعالول بكون القدم شرطًا للتأثير لاجزأ من المؤثر أو كون الحدوث

جزأ للمؤثر) في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) لقيام به
 (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة
 (الثالث انه تعالى صار مخالفا للعالم بعد ما لم يكن و) صار (عالما بأنه وجد بعد ان كان
 عالما بأنه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير في الاضافات)
 فان العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم بتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات
 الاضافية أو من الحقيقية والتغير تعلقها بالخلق لانفسها (وقالت الكرامية أكثر العقلاء
 يوافقونا فيه) أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا
 بارادة وكرهية حادثين لافي محل لكن المرادية والكارهية حادثتان في ذاته) كذا السامعية
 والمبصرية تحدث بمحدث المسموع والمبصر وأبو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية
 يثبتون النسخ وهو امارفح الحكم) القائم بذاته (أو انتهاء وهما عدم بعد الوجود) فيكونان
 حادثين (والفلاسفة أثبتوا الاضافات) أي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية
 والقبلية) المتجددين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا أيضاً الى قيام الحوادث به والجواب ان
 التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق
 الحكم به ينتهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمرادية
 والكارهية يتجدد أو نقول هؤلاء ذهبوا الى تجديد الاحوال في ذاته كما نهت عليه (والحكماء

ما نعامل يلتفت اليه المصنف لانه ينفي القيام بالفعل لا امكانه الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذا مفروض هو
 الشرطية أو المانسية للتأثير في الصحة لافي نفس القيام بل لان أجزاء العلة التامة للوجود كلها وجودية على زعم
 المصنف كما سبق في بحث العلة والمعلول (قوله أو من الحقيقة) بناء على القول بالتكوين (قوله لكن المرادية
 والكارهية الخ) فان قلت هذا يناقض ما ذكره المصنف سابقاً أخذاً من ابيكار الأفكار وان وافق مانقله الشارح
 من نهاية القول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور (قوله فيكونان حادثين)
 هذا مدفوع بأن الكلام في الوجود بعد العدم لافي العكس على أن الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى
 أن يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدم بعد الوجود ومثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم
 بذاته تعالى وهذا التقرير هو الأنسب بالجواب (قوله المتجددين لذاته تعالى) في تجديد القبلية بحث الآن يحمل
 ذكره على التغليب والجواب أن الكلام مبني على وجود القبلية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما ثبت عدمها
 بتحقيق المعية تتحقق انه ليس بقديم كما مر هذا في مباحث القولات النسبية فلي تأمل (قوله وكذا مراد أبي الحسين
 والجبائية الخ) القول بتجديد العالمية على معنى تجديد تعلقها وكذا في غير هذا لا يختص بأبي الحسين ثم ان الجبائية

لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الا لزام (بالمعية والتقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها) **﴿ تنبيه ﴾** على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة أقسام (حقيقة محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقة (ذات اضافة كالعلم والقدرة و اضافية محضة كالمعية والتقبلية) وفي عددها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التفسير في) القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا و) أما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (ويجوز في تعلقه

﴿ المقصد السابع ﴾

اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة (بالحس الظاهر أو الباطن) كالطعم واللون والرائحة والالام) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرهما فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فن أدرك كالا في ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كاله تعالى أجل الكمالات وادراكه أقوى الادراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات) ولذلك قالوا أجل مبهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لانسلم ان اللذة نفس

قالوا بتعليل المريديّة بارادة حادثة لافي محل ثلاثين حدوث المريديّة عندهم فالحق هو الجواب الثاني (**قوله** لا يثبتون كل اضافة) اذا اضافات التي يختصها العقل عند ملاحظة أمرين لا وجود لها عندهم والمعية والتقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليه الا لزام بهما كذا في الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها أمور اعتبارية لا تنسب لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في أواخر الخط السابع من المحاكمات فاذا جوز واتغير الاعتباريات فلم لا يجوزون تغيرها لاننا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال

(**قوله** ويجوز في القسم الثالث) مطلقا أراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لانه يجوز التغير في جميع أفرادها كيف وقد أدرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعتراض عليه بأن الأدلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا أي من أي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ وقد أثرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالتجديدات (**قوله** فانها كلها تابعة للزواج) هذا مذهب الفلاسفة وأما المتكلمون فقد جوزوا وحصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به في أوائل حواشي التجر يد فالدليل لا يفيد عدم الانصاف بشئ منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى (**قوله** قالوا اللذة ادراك الملائم) قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج

الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي (لوجود السبب) دون وجود المقابل وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادرا كنا مماثل لا ادراكه في الحقيقة) حتى يكون هو أيضا سببا للذة كأدرا كنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

﴿ المرصد الثالث في توحيده تعالى ﴾

أفرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه (وهو مقصد واحد وهو انه يتمتع بوجود الهين أما الحكماء فقالوا يتمتع بوجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بتميز لا متنازع الاثنية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخلى في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم أن لا يكون شيئا منهما واجبا والمقدر خلافه (وهو) أي هذا

المرتب على ذلك الادراك لانفسه كما يشهد به الوجدان (قوله ولو قدم هذا السؤال الخ) وجه الاولوية ان منع قابلية ينبغي أن يكون بعد تساميم الشركة في العلة لا بالعكس واعلم أن كلام الشارح يشعر بأن السؤال ثلاثة وتلخيص الكلام يقتضى أن يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من تنفع منع كون اللذة نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان متلذا باذراك الملاثم وجب أن يكون متألما باذراك المنافر كاثبات التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتم امل (قوله في توحيده تعالى) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جعلها اعتقاد الوحدة أي عدم مشاركة الغير له في الألوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك في الوجوب الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فاكفى الفلاسفة بنفي اللازم فان قلت نفي التشابه مستلزم للتوحيد فلا حاجة إلى ذكره قلت نفي التشريك المماثل في النوع لا يستلزم نفي التشريك في الألوهية ووجوب الوجود ظاهرا لجواز كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام في باب التنزيه جائز للاهتمام (قوله وذلك لوجهين) وكل من الوجهين مبنى على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز أن يكون مفهوم الوجوب كلياً عارضا لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقائق ولا شك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه وحيداً يميز الواجب بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضى الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب تعييناً فلا يمنع تعدد الواجب وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المصنف فان صح ذلك تم الدست (قوله فيلزم تركبهما) فان قلت يجوز كون التعيين عارضا كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد أثرنا هناك الى الجواب على أن ما ذكرنا هناك كان مبنياً على أصل المتكلمين كما نبهناك عليه وأما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعيين عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركب الهوية وأما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئى يتمتع نفس تصور

الوجه (مبني على أن الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس الماهية (فان صح لهم ذلك
تم الدست) وهو فارسي . مرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أى تم
استدلالهم على هذا المطالب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع كون
الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لا منع (كون التعين أصراً ثبوتياً) كيلا يلزم
التركيب حينئذ وانما لم يمكن منهما (اذ قد فرغنا عنهما) أى عن هاتين المقدماتين واثباتهما
فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو للمقتضي
للتعين) الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب (أما الاول) وهو ان الوجوب
هو المقتضي للتعين (فاذا لولاه فاما ان يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره) أى
تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر الملول عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب
الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدماً على ما عداه علة له (أولاً يستلزم)
ولا يقتضي شيئاً منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة ان يكون

مفهوماً من وقوع الشراكة فيه . فلولاً يترفيه . سوى الماهية الكلية . ثبوتياً . اما بالعينية أو الجزئية لم يكن نفس
مفهوماً من حيث هو متصور مانعاً من وقوع الشراكة فيه . فلا يكون شخصاً جزئياً (قوله مبني على أن الوجوب
وجودي) مع انه ليس كذلك لأنه اما اقتضاء الذات للوجود والاستعانة عن الغير وكل منهما اعتباراً لا يتحقق له في
الخارج فكيف يكون عين ما استحالة عدم تحققه فيه على أن الوجوب يحتمل على ذاته تعالى بالاشتقاق . لا
صحيحاً مفيداً فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل أن يقال هذا الذات فوهذا الذات والمشار إليه فيهما
واحد على أنه يعقل وجوب الوجود ولا تعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول واعلم أن الشارح
أشار في مباحث الوجوب الى أن برهان التوحيد يبيط اشتراك الوجوب ولو كان عدمياً زائداً على الماهية فبناء
الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد أثرنا هناك الى جوابه فليظرفيه (قوله
ويلزم الدور لأن الوجوب الخ) اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين
لا يستلزم الدور وانما يلزم ذلك لو لم يفرض أولاً ذلك العدم واجيب بأن ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس
الأمر لكونه غير مطابق للواقع لأن الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الأمر واليه أشار بقوله لان الوجوب
الذاتي الخ فان قلت هذه المقدمة اعني أن الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدم عليه يعني عن التفصيل المذكور
اذ يكفي أن يقال حينئذ أما الاول فلان الوجوب الذاتي علة لما عداه فالتسليم كفاية مجرد العلية في
المقصود مثله من باب تعيين الطريق وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف كما مر مراراً يمكن أن
يناقش فيه بأن المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب
عن أصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضي للتعين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب على ما علم من
قاعدة العربية فقوله واذ لولاه في ذلك الانحصار لا لاصل الاقتضاء فيقتضي اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه
ولزوم الدور مبني على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك مبني على الثاني وأما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين

هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لأجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وأنه محال)
 إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين
 الموجود (واجبا لذاته) لا امتناع الواجب بدون الوجوب (وهذا أيضا بناء على كون الوجوب
 ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس الماهية (وأما الثاني) وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضى
 للتعين امتنع التعدد (فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعيناها ينحصر نوعها في شخص) واحد
 ولذلك لم يتعرض له (وأما المتكاملون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية
 لوجهين الأول لو وجد إلهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات إليهما سواء
 إذا المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لأن الوجوب والامتناع يحيلان للمقدورية
 (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فإذا يلزم وقوع هذا المقدور الإلهين إمامهما وأنه
 باطل لما بيننا من امتناع مقدور بين قادرين وأما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح) فلو
 تعددت الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لا استازامه أحد المحالين إماما وقوع مقدور بين قادرين

الوجوب بدون العكس فلم يلتفت إليه لما عرفت من أنه غير مطابق للواقع والأوجه أن يقال المفروض أولا
 فهو عدم استلزام الوجوب التعين وهو أعم من عدم العلية لأن العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير
 المستلزمة ونقيض الأعم أخص مطلقا من نقيض الأخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم
 العلية لأن فرض الأعم لا يستلزم فرض الأخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة بأي وجه كان (قوله
 ويجوز التعين بلا وجوب) أي يجوز تحقق التعين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء إذا المفروض عدم اللزوم
 بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به فلا غبار في تفريع قوله فلا يكون
 ذلك التعين واجبا كما توهم بناء على أن الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وأن المدعى وجوب
 الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور ولا احتياج إلى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقة بدون الاحتياج
 بين الأجزاء كما مر على أن في جواز افتراق الأجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى (قوله وللمقدورية الامكان)
 ظاهره أنه معطوف على معمولي عامين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الامكان فيعترض
 عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل إنما هو علة الحاجة إلى المؤثر والمؤثر إماما وجب أو قادر والجواب أن اقحام
 القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاختصاصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال إذ يكفي أن
 يقال لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات إليهما سواء لأن المقتضى للعلية ذاتهما وللعولوية الامكان ولك أن تقدر
 المبتدأ أي والمصصح للمقدور به كما يشير إليه قوله لأن الوجوب والامتناع يحيلان للمقدورية (قوله إمامهما)
 أي بكل منهما لا بجموعهما إذا المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لوقوع مقدورين قادرين وكأن
 عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال (قوله
 لا استلزامه أحد المحالين) رد عليه الاستاذ المحقق بأن وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد إله لا يستلزم شيئا
 من المحالين لجواز أن يوجد أحدهما التعلق إرادته واختياره دون إرادة الآخر والصواب في تقرير هذا الدليل

وأما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (إذا أراد أحدهما شيئاً فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال أما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادها وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قدرته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادها معا هذا خاف (وايضاً فاذا فرض) ماذا كراهه (في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً) كاملاً فلا يكون إلهاً (وأما الثاني) وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعاق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعاق قدرة كل من الالهين وادارته به فالذي امتنع تعاق قدرته) وادارته (به فالمانع عنه هو

أن يقال لو وجد إلهان لجاز أن يتعلق إرادتهما جميعاً بقدر معين وحينئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم أحد المحالين وقد يجاب بأن المراد بالقدرة في قوله قادران على السكال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ومن جعلهما تعاق الارادة فعني كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستزامة أحد المحالين والتالي باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذا لا يكون حينئذ ادليلاً على انتفاء تعدد الاله مطلقاً ومن البين أن المدعى ذلك سواء يتعلق إرادتهما بالفعل بالجداد شيء من الاشياء أو يتعلق ارادة أحدهما دون الآخر (قوله لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال) أي نظراً الى ذاته وأما زومه نظراً الى الامتناع الغير فلا يقدح في الاستدلال لتعين أن المحال فيما نحن فيه انما يلزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب (قوله فيلزم عجزهما) فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم أن لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للتكاملين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسم ومشيية تفويض الى اختيارهم فالعجز واقع في الأول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك أن تقول هم انما يجوزون تخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث فيه وأما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما الاختيار بين لذلك الجسم وهو ظاهر (قوله وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ) فيه بحث لاحتمال أن يكون نفس تعاق ارادة أحدهما بالضد مانعاً من وقوع الضد الآخر لا بسبب استزامة حصول المراد حتى يرجع الى ماذا كرهه الشارح من أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما يتعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادها معا كان في وقوع مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح فليتم (قوله فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً كاملاً) اذا الموضع امكان تعاق ارادته ووقوع ذلك الممكن في حديث جواز التفويض وهم وأما مانع لزوم انتفاء القدرة السكاملة بناء على أن تعاق الارادة الأخرى بالطرف الآخر أخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافياً لتعاق القدرة السكاملة فهو أيضاً مدفوع بأن وقوعه لا كان يمكن في نفس الأمر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجز الغير ايها وهذا ظاهر جداً (قوله فالمانع عنه هو تعاق قدرة الآخر) فيكون

تعلق قدرة الآخر (و ارادته (فيكون هذا عاجزاً) فلا يكون إلها (هذا خلف) لانه خلاف
المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوجدانية بالدلائل العقلية لعدم توقف صحتها على التوجيه
(واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة الا الثنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود إلهين
واجبي الوجود ولا يصنفون الاوثان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها
على انها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب وأشتغلوا بتعظيمها على وجه
العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة وأما الثنوية فانهم (قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً
وشراً كثيراً وان الواحد لا يكون خيراً شراً بالضرورة فلكل) منهما (فاعل) على حدة
فالاثنية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجاً اليه وكأنهم أرادوا معنى آخر

هذا عاجزاً فان قلت جاز أن يكون المانع عن ذلك عدم المصاحبة في الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للمصاحبة ممنوع
وأما ما يقال بعد تساميه من انافرض الكلام في ضدتين استوت وجوه المصاحبة فيهما ولا شك في امكان ضدتين
كذلك غاية انه لم يثبت وجودهما ولا ضرر فان الفرض يكفيان فقد يناقش فيه بانه يحتمل أن يكون عدم التحالف
عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكن أن يدفع عن أصل الدليل بفرض الارادتين معافلية أمل فان
(قلت) لانسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة أحدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتهماً ولا عجز في مثله قلت قد عرفت بما
سبق الآن اندفاعه وهذا أيضاً يدفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مراد هابناء على أن تعلق القدرتين
أخرجهم عن حد الامكان فليتدبر (قوله لا يقولون بالهين واجبي الوجود الخ) فدهم من المشركين لقولهم بتعدد
المستحق للعبادة لا لقولهم واجبي الوجود (قوله فالماثوية والديصانية من الثنوية قالوا الخ) لا فائدة في
التخصيص فان المزدكية أيضاً قالوا بذلك أما الماثوية فهو أصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمان شابور
ابن أردشير وقتله بهرام بن هرم بن شابور بعد ما بعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرائع والانبياء
وأن أول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح و ابراهيم وزر داشت والمسيح ويونس ومحمد
صلوات الله عليهم وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم والليلة أربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل
والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك وأما الديصانية فهم أصحاب ديسان ومعتقدهم معتقد
المزدكية أصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوسروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده
الماثوية الا أن المزدكية يقولون النور عالم حساس وأنه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل
أعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخط والديصانية يخالفونهم في ذلك ويقولون ما يحدث من الشر كأن عن
الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق والهنوية فرقان آخر يقال لهم المرقونية والكمونية أما المرقونية فقد وافقوا من
تقدم ذكره في اثبات النور والظلمة وخالفوه في اثبات أصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك
الأصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة وأما الكمونية فقالوا أصول العالم ثلاثة النار والماء والأرض فالنار خير
بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضد ها يصدر منه الشر والحمضة وما كان متوسطا في الأرض وهو لا هم
المعتقدون في النار وعن مذهبه نشأ اتحاد ديوت النيران في البلدان وعبادتها تعظيمها لها (قوله وكأنهم أرادوا الخ)

سوي للتمتاز فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهر من ويمنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شريراً) بمعنى انه يوجد خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً (اللهم الا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبغي عنه ظاهر اللغة) فلا يجتمعان حينئذ في واحد (لكنه غير مألوم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) أى ابطال ما ليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل فلهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض للممكنات فلا يصلح إلهاً فلا يوجد إلهان كما ذكرتم (فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك ما لا وأكثر اقناعاً

﴿ المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ﴾

ثمانية (المقصد الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون أخرى (ذهب الاشاعرة) ومن تأسى بهم (الى أن له) تعالى (صفات) موجودة قديمة

قال في الابكار معتقداً ما نوه أن النور والظلمة جسمان قديمان أبديان حساسان سميعان بصيران (قوله والمجوس منهم) سياق كلام الشارح صريح في أن المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدي صريح في خلافه حيث قال أولاً الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس أما الثنوية فهم فرق حسن وفصل فرقها ثم قال وأما المجوس فقد اتفقوا أيضاً على أن أصل العالم النور والظلمة كذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فأربعاً ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح اظهر (قوله وفاعل الشر هو اهر من الخ) واختلاف المجوس في ان اهر من قديم أو حادث من يزدان (قوله ولم يفعل فلهو شرير) لان كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر شر في نفسه فان قلت يجوز أن يكون ترك الخير دفع شر الشرير لا شقاله على حكمة قلت فحينئذ يجوز أن يكون إيجاد الشر ورأيها كذلك فلا يلزم من إيجادها كون الواحد خيراً وشريراً (قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز) قيل انما يلزم العجز اذا استند الشر ورأى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم في النور انه حي عالم قادر وأما اذا استندت اليه بالاجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاندفاع في نفس الامر يكفي في لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير (قوله فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك ما لا) ليس المراد بخطابتهم ما يفيد الظن كيف وشبههم لا تفيد الشك فضلاً عن الظن بل ما لا يفيد اليقين وأما إطلاق الخطابة على دليلنا فالتشاكل ثم أن في العبارة مناقشة وهي أن صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم ما لا أيضاً ولا يخفى بطلانه كيف وما له الخلود في النار أعادنا الله تعالى منه والجواب ما حققناه في حواشي المطول وما صله ان أفعل التفضيل قديم مقصده تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك في أصل الفعل بل بمعنى أن صاحبه متباعد في أصل الفعل متزائد الى كما له فالعنى ههنا خطابة متباعدة بحسب الحسن من

(زائدة) على ذاته (فهو عالم يعلم قادر بقدرته مرید بإرادته وعلى هذا) القياس فهو سميع
 بسمع بصير بصير حي بحياة (وذهبت الفلاسفة والشيعية الى نفيها) أي نفي الصفات الزائدة
 على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعية في
 إطلاق الاسماء الحسني عليه) فذهب من لم يطلق شيئاً منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها
 (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسألة) مسألة من مباحثها (احتجت)
 الاشاعرة على ما ذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء) من الاشاعرة
 (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة واحدة والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً) ولا شك
 ان علة كون الشيء عالماً في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحده العالم ههنا من قام
 به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له فكذا
 شرطه فيمن غاب عنا ونس على ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في المرصد الاخير
 من الموقف الاول (كيف والخصم) أي القائل كما وقع في كلام الآمدي (قائل) ومعتزف
 باختلاف مقتضي الصفات شاهداً وغائباً) فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الابداد
 بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات
 فاذا وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلاً كيف (وقد يمنع ثبوتها)

خطابهم القبيحة متزايدة الى كماله (قوله) فذهب من لم يطلق شيئاً منها عليه (لا يخفى أن عدم الإطلاق مع وروده في
 القرآن المجيد والاحاديث الصحيحة من آثار الجليل ثم الأنسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم
 من أطلق كلامها عليه تعالى (قوله) والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل (قال في حواشي التجر يد مذهب قدماء
 المعتزلة ان الصفات ليست بوجودها ولا معدومة وهؤلاء منبتوا الأحوال والمشهور بانباتها المشمية وأنهم قد
 اثبتوا لله تعالى أحوالاً خمسة من جملتها الالهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة
 الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات (قوله) وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله (
 فيه أن اللازم من هذا كون الصفات أموراً وراء الذات وأما أنها أمور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام
 فلا يثبت بهذا والجواب بظهور أن العلم وكذا القدرة مثلاً وغيرهما ليس من الأمور الاعتبارية العقلية التي لا
 وجود لها في الأعيان والام يتمايز الان المعدومات غير مقايضة كما سبق واذ لا حال تعين وجودها دفعه أن جمهور
 المتكلمين ذهبوا الى أن العلم إضافة محضة ولا شك أن الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى أن علم الله
 تعالى من المعاني الحقيقة وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القناد (قوله) في المرصد الاخير (حيث
 قال ثم وهو مشكل لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً وخصوصية الفرع مانعاً) قوله كما وقع في كلام
 الآمدي (ايما الى انه لا يظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع أن المراد به الاشاعرة) قوله
 والارادة فيه لا تخص (أي لا تخص ايجاد أحد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا) قوله وكذا الحال في

أى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (في الشاهد بل الثابت فيه) يقيّن هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية * الوجه (الثاني) لو كان (مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) أو العالم أو القادر أو الحى الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونهما نفسه ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم) اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرها (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيد هذا الدليل (نعم لو تصورا) أى مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتيهما وامكن حمل أحدهما) أى الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) أى الذات عليها (حصل المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن ابى ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتيهما * الوجه (الثالث) لو كان العلم نفس الذات والقدرة (أيضا) نفس الذات (كما زعموه) لكان العلم

بأى الصفات (فان علمه تعالى يتعلق بما لا يتناهى بخلاف علمنا وحياته تعالى مصححة للعلم والقدرة التامين بخلاف حياتنا) **قوله** كيف وقد يمنع ثبوتها الخ (قد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وتكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزام لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه) **قوله** فكان قولنا الله الواجب الخ (اراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلالنا فيها بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول انه عين الذات) **قوله** بمثابة حمل الشئ على نفسه (قد سبق اعتراض البعض بأن الحمل بين الشئ ونفسه اشتقاقا مما يفيدو يصير مجعنا للعقلاء كما في الوجود وقد سبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعداء) **قوله** بخلاف قولنا ذاته ذاته (الاظهر أن يقول ذاته وذاته لان مدعاهم أن العلم مثلا نفس الذات والحمل الذي ذكره حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ما ذكرناه لاما ذكره لكن تباع الشارح المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الاظهر) **قوله** اعنى مفهوم العالم والقادر (حق العبارة أن يقول مفهوم العالمية أو يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم الخ اذا المفهوم منه أن زيادة ما صدق عليه هو المدعى فلا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتأمل) **قوله** وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب (لا يخفى انه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه الى توسط امكان الحمل وعدمه لان البداية حينئذ كما بان هذين المفهومين متحدان أو متغايران ولئن أغض عن هذا انجحه أن المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث اذ لغير الموجود أيضا كنه قد يصح حمله على الموجودات

نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة (أمرأ) واحداً وأنه ضروري البطلان) وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى أنها عين الذات (وهذا) الوجه (من النقط الاول) أي الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعني انه يدل على تغاير مفهوم العلم والقدرة وتغايرهما للذات لا على تغاير حقيقتهما وتغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بتغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا الخيالية التي يتمتع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متعددة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها (احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة على ذاته (لكان) هو (فاعلاً) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً لها) أيضاً لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتجت المعتزلة) والشيعة

وقد لا يصح اللهم الآن تحمل الحقيقة على الهوية (قوله) فان قلت كيف يتصور الخ) منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحدوحدوهم والافالصفة عند المتكلمين نعم نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات النسبية عندهم (قوله) لا بصفة زائدة عليه كافي ذواتنا) هذا الكلام يدل على أن ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا يقدح فيه عدم قوتنا بالقدرة المؤثرة فينا لأن الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها أو بناؤه على الفرض والتقدير بعيد (قوله) لاستناد جميع الممكنات اليه) كأن هذا الكلام الزايم والافاكثر الاشياء عند الحكماء أثر للغير والاستناد بالواسطة لا يصح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لا امتناع احتياجه في صفاته الى الغير لسكان أظهر (قوله) وقد تقدم بطلانه) حيث بين في مباحث العلة والمعلول أن البسيط الحقيقي لا يكون قابلاً او فاعلاً وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطاً حقيقياً مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يتنبى على لبساطة دور فليستأمل (قوله) واحتجت المعتزلة الخ) فيه حرازة لانه ما بين مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم

(بوجوه) ثلاثة (الاول ماصر) من (ان اثبات القدماء كفو روابه كفرت النصارى والجواب ماصر) أيضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات) قدماء (الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يني نفاة الاحوال (ليست أمراً وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بأنها واجبة) والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معاملة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة) أيضا بهذا المعنى اعني صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه (وان أردتم انها) أى العالمية (واجبة لذاتها فبطـلانه ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي (الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (ان يكون) هو (نافعا لذاته مستكماً لا بغيره) الذي هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان أردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان أردتم) به (غيره) أى غير المعنى الذي ذكرناه (فصوروه) أولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه وما يخصه ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبناهو الثاني دون الأول لكن ينبج أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا

تفصيل يأتي في كل مسألة فلا معنى لذكر أدلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الآن يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالامنه فيفهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتي في كل مسألة هذا وانما قدر الشارح والشيعة موافقا لما في الابكار إشارة الى أن المصنف انما تركه لاشتراكهما في الوجوه الثلاثة فكان ذكر أحدهما ذكر الآخر (قوله) الثاني عالميته وقادريته (الاكتفاء بهما لدلالة السياق على أن المراد هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر أحواله فيكون هذا الدليل أيضا نفيا للصفات على وجه عام) (قوله) والجواب أن العالمية (ان أرادوا بهذا الاستدلال الزام قدماء الأشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معاملة بالعلم فكذلك الغائب لم ينبج هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت ما في مثله من البعد) (قوله) وأن سلم ثبوت العالمية (الانصب ان يقول وأن سلم انها أمر وراء الخ) (قوله) فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي (وأيضا العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا يقولون به واللازم وجود الصفة الزائدة) (قوله) لكن ينبج الخ (قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بغاعلة لمصافاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها ومختارا اذعلة الاقمار عندهم هو الحدوث

ان كان بقدره واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

﴿ المقصد الثاني ﴾

في قدرته وفيه بحثان * الاول في انه تعالى قادر) أي يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب الملبون كلهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعموا منهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا أي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا أن الحكماء

وصفاته تعالى ليست بمحدثة فلا يكون لها فاعل وأنت خير بأن هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده عن ذاته أو عن غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولهذا قال المحقق القمى في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم على الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي أن يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية كما لا يخفى (قوله ودعوى أن ايجاب الصفات كمال الخ) يمكن أن يقال ايجاب الصفات كمال لأجل أن الخلو عنها نقص بخلاف ايجاب غيرها ودعوى أن افاضة الوجود على الممكنات وجود كمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضى أن يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من المبيانات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على أن نفى الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما يمكنه كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجتمع أهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل والله الهادي (قوله في قدرته تعالى) اعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجادها وتركها ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبة الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى أن القدرة تعلق في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المصنف والشارح أيضا فيما سأتى يشعر به فان قلت القول بقدم التعلق التأثيرى يفضى الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروطها واستعدادات تحصل في المواد والام يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم أصول المتكلمين قلت انما لا يلائمها اذ لم يكف في وقوع المقدور تعلق القدرة في وقت معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله أعلم (قوله الا أن الحكماء ذهبوا) قد سبق منا أن الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكره من لزوم مشية الفعل واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وأيضا

ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى وأشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله (والا) أي وان لم يكن قادراً بل موجبا بالذات (لزوم أحد الامور الاربعة اما نفي الحادث) بالكيفية (أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الاثر عن المؤثر) الموجب التام (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان المزوم) أما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اما أن لا يوجد حادث أو يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فأما أن لا يستند) ذلك الحادث الموجود (الى مؤثر) موجود (أو يستند فان لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وان استند فأما أن لا يذهب الى قديم أو يذهب فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا (وان انهي فلا بد) هناك (من قديم موجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل) في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسعة عن القديم الذي يوجبه بذاته وأما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بماعلت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن المزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح

متعلق الارادة يجب أن يكون حادثا والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الانمويا وتليسا هذا كلامه وقد سبق في مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه (قوله كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية) فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتنظير لا يلزم أن يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كزوم الصفات الكمالية عندنا (قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن التالي في كل من الشرطيتين الاوليتين عين المقدم وقد يجاب بأن المقدم في الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية الى جعل النفي بمعنى الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية أن لا يكون مستندا والتالي عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز أن يكون متعديا ولا يلزم أن يجعل مصدرا من الجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل (قوله فان لم ينته فهو الثالث) قيل عليه كان الانسب أن يقول فان لم ينته الى قديم أو انتهى بواسطة صفات لا تنتهي وأجيب بأن المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى وأما احتمال التسلسل في الحوادث القائمة به تعالى فقد أشار الى بطلانه بقوله واعلم أن هذا

من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبل
 هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله تعالى
 (وان شئت قلت) في اثبات كونه قادراً (لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث
 والتالى باطل) بطلا ناظراً (و) أما (بيان الملازمة) فهو ان أثر الموجب القديم يجب أن
 يكون قديماً اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام
 وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) أي
 لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال)
 الذى أشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم بأحد طريقين الاول ان يبين حدوث
 ماسوى ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لو لا ذلك لجاز أن يصدر عن البارى على تقدير كونه
 موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا
 يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث (و) أن نين مع ذلك أيضاً (انه لا يجوز قيام حوادث
 متعاقبة لا نهاية لها بذاته) اذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجبا حادث
 مظهر بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت
 حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت أيضاً استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى لا نهاية له
 بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل

الاستدلال الخ (قول) واعلم أن هذا الاستدلال الذى أشار اليه بقوله وان شئت قلت (جعل الشارح لفظ هذا الإشارة
 الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه إشارة الى الاستدلال السابق على التقريرين
 معامع انه لا يرد حينئذ اعتراضه الذى سيذكره بقوله ولقائل أن يقول الخ اتباعا للشارح الابهرى فانه تلميذ
 المصنف فالظاهر أن ما ذكره سماع منه ولانه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذى نقله
 من الابهرى فى الاول ومن البين أن لفظ هذا لا يكون إشارة اليهما معاً بالالتأويل لجعله إشارة الى القريب على
 ما هو مقتضى القاعدة من أن هذا يشار به الى القريب (قول) وان بين مع ذلك أيضاً الخ (فان قلت لم خصص فى
 هذا طريق الاول الحوادث المتعاقبة الى لا نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث متعاقبة الى لا نهاية غير قائمة
 بذاته تعالى شرطاً فى صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم أيضاً تخلف محال قلت لعل السرفى ذلك أن عدم جوازها
 متبين من بيان حدوث ماسوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث
 المتعاقبة الى لا نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه فى الطريق الثانى وأما ما
 قيل فى بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك
 المطلق مندرج حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير

قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واما لاذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده أيضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل) في المرجحات (والجواب) نختار (ان تعلقها) بأحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بأمر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار بأحد مقدوريه الى داع (كما بينا في طريق الهارب وقد سعى المطشان قولكم) أولا (فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته) أي من صحة الأول صحة الثاني الا يرى أن بدية العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته أحد من العقلاء

بأن التعلق اعتباري لا يحتاج تجرده الى سبب مؤثر فيه أن كل أمره تجدد وجوديا كان أو عدميا يحتاج الى سبب يخصه بوقت تجرده كما صرح به الشارح في مواضع (قوله) وأيضا يلزم قدم الاثر) وأيضا يلزم أن لا يصح الترك ويلزم الايجاب كما سيشار اليه في بحث الارادة (قوله) وكذا قدوته وتعلقها (الظاهر أن قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد) (قوله) لان أثر القادر حادث اتفاقا (قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة) (قوله) وخصوصا على رأيكم (حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع ما فيه) (قوله) والجواب أن تعلقها انما هو بذاتها (ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للشهور ومستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد في لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولا حقا واثبات الارادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار مع أن الظاهر حينئذ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وما دفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن أصل الشبهة بالترام افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من أن هذا أولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام أن القدرة تتعلق بأحد المتساويين لذاتها فليتأمل (قوله) ولا يلزم من صحته صحته (قال رحمه الله ولقائل أن يقول المآل في صورتين واحدا فنقول اتصاف الفاعل بأحد الترجيعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو ارادة أحد هما دون الآخر قلنا فاذا انتقل الكلام الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد أشرنا الى أن المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا تغفل (قوله) أحد من العقلاء (كأنه أخرج ذي مقرطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق

ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جما يجوزونه (وربما) يختاران تعلقها لالذاتها
 (يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا
 يحتاج أيضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما صر من ان الاولوية التي لم
 تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) نائيا (يلزم قدم الاثر
 فلنا ممنوع وإنما يلزم) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما اذ نسبتبه
 الى الازمنة سواء وأما القادر) الذي هو مؤثر تام (فيجوز أن تتعلق قدرته بالاجداد في ذلك
 الوقت) الذي أوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة
 العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل أحد يفرق بين كون
 الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح
 لم يبق بينه وبين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره
 أن يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجح الحادث المعين
 واجباده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت
 واجب فهو موجب بالذات لافعال بالاختيار الا أن المصنف أورد في صورة السؤال فقل
 (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل) على هذا الوجه وهو أن توجد في وقت

الاتفاق بناء على شبهه مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء (قوله) وبما يختار قيل الباعث على
 توسط جواب الشق الثاني بين جواب وجهي الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب أحد المتقابلين من
 الآخر مع أن التعرض بجواب الوجه الأول منه كاف في اختيار الشق الأول اذا الظاهر ان كلامنا الوجهين
 ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الأول على أن دفع الوجه الأول إشعارا بان دفاع الوجه الثاني فليست
 (قوله) ولا ينتهي الى الوجوب (قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعه فأى
 فائدة في نفيه وادعاء كفاية الأولوية والجواب أن وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيقول
 إلى الايجاب كما اشار اليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما أشهر من أن الوجوب بالاختيار لا ينافيه بما حل عما
 نحن فيه فان مبنى عدم المناقاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده

(قوله) وأما القادر الذي هو مؤثر تام) اشار الى اخذ الاختيارية معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا
 (قوله) بالاجداد في ذلك الوقت (الظاهر انه متعلق بتعلق ويحتسب أن يتعلق بالاجداد وقد سبقت الإشارة الى
 المبني (قوله) بلا سبب يخص ذلك الوقت) الانسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب السبب
 الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارج الذي يسمونه بالداعي

(قوله) فقال اذا كان قدرته تعالى الخ) لا يخفى أن المناسب للسياق أن يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه
 الشارح بقوله وتقريره أن يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة لتقرر أن تعلق القدرة بانضمام الارادة

مفنين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ (فأي فرق) يكون (بين الموجب والخار
 قلت الفرق) بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
 عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة
 والارادة به لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل
 بدلا من الترك وبالعكس) وأما الموجب فانه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلا
 ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجزئية والوقت
 والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل والا أمكن أن يوجد معها بارة ولا يوجد
 أخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك
 بل في ان شرائط التأثير في القادر سرية التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كانت
 شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذي يكون مبدأ لكل ماسواه فان ذاته تمتنع عليه
 التغير فكذلك تأثيره في غيره لا يتغير أصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته
 وادارته وتأثيره المنفرد على ذلك التعلق **❦** فان قيل **❦** هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال
 (القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقت بأحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة
 (والعدم غير مقدور لانه لا يصلح أثرا) لكونه نقيضا صرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون
 الوجود أيضا مقدور افلا قدرة أصلا (قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا)
 فان عدم المعلوم مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه)
 أي كون العدم لا يصلح أثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل

فالتعرض للأول تعرض للثاني هذا وقد سبق منا أن القول بقدوم التعلق التأثيري ليس بممايلام أصول
 المتكلمين فليترك (**قوله** انه بالنظر الى ذاته الخ) قيل ينبغي ان يزاقد آخر لمتار مذهب المتكلمين في قدرة
 الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو أن له عدم المشية ولك أن تقول قوله ولا يمتنع عقلا الخ يكفي للتبيز فان ما
 ذكره يمتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المقيد لوجوب تعلق مشيته بأحد الطرفين بخصوصه (**قوله** ويقرب من
 هذا ما قد قيل الخ) أي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الاربعين فالضمير في لكنهم الى
 الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله وأجيب عنه هو المتكلم (**قوله** فان عدم المعلوم مستند الى عدم علته) فان
 قلت الكلام في المقدورية لا المعالوية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الأولى فان الممكنات الازلية معلولة لا
 مقدورية قلت هذا لا يرد على الشارح لان المصنف علل نفي المقدورية بأن العدم لا يصلح أثرا ولم يقل لا يصلح أثر
 للقادر ولو حمل كلامه على هذا كان مصادرة ظاهرة فساغ الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى تفهيم
 مقدورية العدم أزلية لم يتجه الجواب المنفي أصلا (**قوله** فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) فيه بحث

(العدم) فان العدم ليس اثرًا مفعولًا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعاق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا أولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً فهو فروع على اثبات القدرة كما هي (عندنا) اعني أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا لا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت أيضاً (واقعة) أى صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة أيضاً اذا المتقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدرة الى مالا يتناهي وهو أيضاً محال (الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة أو بالايجاب وكلاهما باطل أما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (وأما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدرة غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه أبو سهل الصمعي وهو باطل لان وجود مالا يتناهي محال مطلقاً وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الأمر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزاد ضعفه ههنا بأن (هذا مصير الى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأخير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نهت عليه بل يجب أن يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة

لان ما لم يفعله الموجب بالذات لم يصدق عليه انه ما يشأ فلم يفعل وليس أثر القدرة بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأن المراد لم يشأ من شأنه المشيئة بذلك يخرج الموجب (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) انما حكم بأولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يؤل بأن شاء استقواراً أن لا يفعل على حذف المضاف فاللزام بتجدد استقرار العدم لانفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية (قوله والا كانت واقعة بالقدرة) لا ينبغي انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند به الحادث الى الموجب القديم على بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الأول أقرب بحسب الظاهر كما لا ينبغي

بالإيجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب إليه، ثبتوا الصفات (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) أي ليست موصوفة بالتناهي (لا ذاتا و) لا تعلقا (اما ذاتا فلا تنتهي من خواص الكم (ولا كم نمة) اذا القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي (واما تعلقا فعناه) أي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لا تنهيه (ان تعلقها لا يتوقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره) أي بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيًا فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفرعية (مطردة في الصفات كلها فلا نكررها يعني ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة أيضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار (تنبيه) القدرة صفة زائدة (على

قائل (قوله) لم يصدر عنه صفة أخرى (والالزم أن لا تنحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الأعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفى ماعدا القدرة بأن أثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وأنواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فتعدد بحسب اختلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محله ولا تكثر له على انك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول ما في اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه (قوله أي ليست موصوفة بالتناهي) اشارة الى أن القضية السابقة سالبة لا معدولة فان اللاتناهي بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف به أيضا الا الكم بالذات أو بالعرض

(قوله من الكيف) قدم في مباحث الكيفيات النفسانية أن القابل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكأن المراد بالكيف هنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لثباته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود اذا التناهي فرع قبول القسمة (قوله هو اثبات اللاتناهي له) لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعًا لما هو من خواص الكم (قوله وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيًا) أي ما يتعلق به بالتعلق التأثيري وأما ما يتعلق به تعلقا معنويًا فهو غير متناه وقد أشرنا الى التعلقين فيما سبق (قوله مطردة في الصفات كلها) ليس المراد باطراد الأحكام الثلاثة التفرعية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحياة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتبار بل الحكم الاخير من الثلاثة إلجارية فيها هو سلب التناهي واليه اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة (قوله فلا حاجة الى التكرار) وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لفائدة أخرى كما قال في بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذاهب

الذات (لما بيناه) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد تحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد علمناه تارة بكون الشيء ظلما وأخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المراتب (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتهدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها) (الثاني القدرة في الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففي الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) أي مثل إحدى القدرة التي في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كمنظيرتها (والا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) أيضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر

الخصوم (قوله وقد تحتج المعتزلة) نقل عنه رحمه الله تعالى انه يلزم من هذا أن لا يكون الباري تعالى قادرا أيضا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة ينقض بالذات بأن يقال الذوات في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا منها على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشا للتأثير فلا يتأتى أن يقال فلو كان لله تعالى لم يصلح لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فانها معنى من شأنها أن لا يعجزها وقد يجاب بأن اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بمائلة ذاته سائر الذوات وليس بشئ بل اللازم حينئذ لا تصلح ذاته لخصوصية ذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما تصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته تعالى فليست (قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب أهل الحق لأن المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها ولا يلزم من هذا أن يكون نفسها أمرا موجودا في الخارج (قوله في الغائب ان كانت القدرة منبها الخ) الظاهر أن المراد بالمانعة هو الاتحاد النوعي فبرده عليه أن الافراد المتقاربة لا بد أن تمتاز بخصوصية قطعاً فيجوز أن تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد تحمل المثلية على الاتحاد في جميع الصفات

﴿ البحث الثاني ﴾

في ان قدرته تعالى تم سائر الممكنات أى جميعها (والدليل عليه ان مقتضى للقدرة)
هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان
الوجوب والامتناع الذاتين يحلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية
واذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ما ذهب اليه أهل
الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض ولا امتياز فيه) أصلا (ولا تخصيص)
قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة
و) من ان المعدوم (لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء) والالم يمنع اختصاص البعض
بمقدوريته (تعالى) دون بعض كما يقوله الخصم (فلي قاعدة الاعتزال جاز أن تكون
خصوصية بعض المدومات الثابتة المتميزة مانعة من تماق القدرة به وعلى قانون الحكمة
جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى
جميع الممكنات على سواء قيسل ولا بد أيضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر
الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ
مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها
﴿ واعلم أن المخالفين في هذا الاصل ﴾ اعنى عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو أعظم

مع الاتحاد في الحقيقة ولا يخفى بعده (قوله) نعم سائر الممكنات أى جميعها (يعنى أن كل موجود سوى صفاته
تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا مؤثر فيه سواء وان توقف تأثيره في البعض على شرط كتوقف إيجاد
للعرض على إيجاد محله لا امتناع قيامه بنفسه وسيجئ في مباحث التوليد أن الاحتياج في الحقيقة للعرض
لان الله سبحانه محتاج في إيجاد الى شئ فلا محذور (قوله) والمصحح للمقدورية هو الامكان (قد سبق ما فيه في
شرح الديباجة فليست فيه) (قوله) وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد الخ (قيل لاشك أن في زمان استعداد
المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن
وانت خبير بأن الاستعداد المخصوص اذا كان شرطاً لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم
ينأ إيجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تأتى الإيجاد والترك نعم بعد تحقق
الاستعداد التام فله الخيار فان شاء أوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسقة من وجوب الفيض حينئذ فليتم
(قوله) قيسل ولا بد أيضا من تجانس الأجسام الخ (فان قلت لو سلم التجانس فلم لا يجوز أن يكون خصوصية بعض
الأجسام مانعة مثل خصوصية بعض المدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة حينئذ
إلا الى القادر المختار فله أن يعدمها ويوجد خصوصية أخرى لا تمنع القدرة اللهم إلا أن يقال الخصوصية اذا كانت

(الاصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالميون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقى فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقي ضادة عنه بالوسائل كما شرحناه) من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه في الفقرة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هى المدبرات أمراً) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدماً (مع مواضعها) أي مواضع الكواكب (في البروج وأوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات وأظهرها ما نشاهد من اختلاف الفصول) الاربعية وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في الوجود بالسعادة والنحوسة (والجواب ان الدور ان لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما في توأمين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك علي ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (اذ قام البرهان على نقضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما انتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم (قد ادعيت ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية و) جعل درجة (أخرى باردة أو مظلمة أو ايلية

من الشخصات وأعدمها الفاعل المختار فعدم الشخص فلم تتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدرة منافيا لعموم القدرة محل بحث (قوله الاولى الفلاسفة الخ) فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدمهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرة أى كونه تعالى قادراً ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والأقرب في الجواب أن نفي عموم القدرة قد يكون بنفي أصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيحكي مثله في المقصد الثاني لهذا المقصد (قوله الثانية المنجمون) قال في شرح المقاصد الظاهر أن ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما يعرف مذهب المنجمين في مبادئ الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارئ تعالى موجبا ومختارا جعل فرقة أخرى من المخالفين (قوله ومنهم الصابئية بالهمزة من صبأ الرجل صبأ خرج من دين الى دين) (قوله وتأثير الطوالع) فان الكواكب الذى هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا قالوا (قوله كافي توأمين) قد يعجب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الأوضاع الفلكية عللة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم أيضاً فعمل مادة أحد التوأمين يخالف

الاتحكما بحثا) وكذا الحال في جمل بعض البروج يتا لكواكب وبعضها يتا لكواكب آخر
وفي جمل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها
على تقدير البساطة تحركات محضة (ثم نردد ونقول ان الفلك) ان كان بسيطا فقد بطات
الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والابطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك (بسيط فحركاته
بسيطة) متشابهة في انفسها (فالحرركات المختلفة) والمشاهدة والمرصودة منها (تقتضي حركات
مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها
حركات متخالفة (كما عرفت واذا بطلت) الهيئة بطات (الاحكام) النجومية (لانها مبنية عليها
على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف ثبت
لها احكام) مترتبة عليها (لا يقال الا فلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الماهية
(فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطائع (والعبرة) في تلك الاحكام ليست بنفس
البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة) من السيارات (وبمدها) عنها (ومسامتها
وعدمها) فدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من
الثوابت المركوزة في البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي
لا كوكب فيه على رأيهم) وان أمكن أن يقال فيه كواكب صفار غير مرئية فتختلف آثار
السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به أحد منهم فان قلت البروج
المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطوائع وهذا
القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المساماة بالحركة
البطيئة فيلزم ان تنقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول
(اختصاص كل كوكب بجزء) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت
بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيمود الاشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة
وما يترتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا

مادة الآخر في الاستعداد على أنه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره (قولهم من السيارات وبعدها عنها) انما قدر صلة للقرب
ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لأن العبارة الظاهرة في ذلك هو التقارب والتسامت على انه
لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبائعها فيها وأما اعتبار وضعها مع السيارات
فلا اختلاف آثارها باختلافه كما صرح به (قولهم يبطل بساطة الافلاك) اذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى
طبائع الكواكب لأن اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب اليه عمالا يعقل وان كان المنسوب أمور متخالفة

انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيراً شريراً معاً (فلذلك أثبتوا إلهين كما مر تفصيله)
 (والجواب أنا نلتزم التالي) فانه تعالى خالق تلخيرات والشرور كلها (وانما لا يطلق لفظ
 الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنزير) مع كونه خالقهما (لأحد الامرين
 اما لانه يوهم أن يكون الشر غالباً في فعله كما يقال فلان شرير أى ذلك مقتضى نحيته) أى
 طبيعته (والغالب على هجيره) أى دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء
 الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القبيح لانه
 مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قبيح
 بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد (وان سلم) قبح الفعل
 بالقياس اليه (فغايتة عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا يني القدرة)
 عليه * الفرقة (الخامسة) أبو القاسم (البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه
 اما طاعة) مشتملة على مصلحة (أو معصية) مشتملة على مفسدة (أو سفه) خال عنهما
 أو مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) أي ما ذكرتموه من

الحقيقة (**قوله** والا لكان خيراً وشريراً معاً) لا يخفى أن دليلهم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه انما يني فعل
 الشر والمدعى نفي القدرة عليه ومن البين أن القادر على الشر الغير الفاعل إياه لا يكون شريراً (**قوله** والجواب
 اننا نلتزم التالي) هذا على تقدير أن يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر وأما أن أريد بالخير من يغلب خيره
 على شره وبالشري من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بما ذكره
قوله مقتضى نحيته والغالب على هجيره) التحيز بالنون المفتوحة والهاء المهملة والزاي المعجمة على وزن فعيلة
 والمهجر بكسر الهمزة والجيم المشددة وقع الراء المهملة وفيه لغات أخرى وهى المهجر على وزن الفسيق والاهجى
 بكسر الهمزة وفتح الراء وهجر ياكسر الهمزة والراء وتشديد الياء (**قوله** لانه مع العلم بقبحه سفه) قيل انما يني
 السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذا لم تكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذا الحكمة حينئذ تقتضى
 وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل في القضاء على
 سبيل التسع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم في القبح المطلق أو الذى جهة قبحه كثيرة راجحة (**قوله** وذلك لا
 يني القدرة عليه) فان قلت بل ينيها اذا المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبح مقدوراً على تقدير تسليم
 القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علواً كبيراً قلت المحذور ههنا انما يني من الامتناع الغيرى
 أعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لانه نفسه فلا يني فى الامكان الذاتى الكاف فى المقدورية (**قوله**
 قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد) حتى لو حرك جوهره الى خبز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتقابل الحركتان
 (**قوله** أو سفه خال عنهما) فيه دفع لاعتراض شارح المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغي لان

صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودوا عينا)
 (وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا
 عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل أن يقول ما صدر
 عنه من أمثال أفعالنا اما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنهما وعلي التقادير يكون
 متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) أى ذلك المثل الصادر
 عنه (خال عن الغرض كسائر أفعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة
 أو مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن
 شأنه أن يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك * الفرقه (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر
 على عين فعل العبد بدليل التماثل وهو انه لو أراد الله تعالى فعلا) من أفعال العبد يوجد فيه
 (وأراد العبد عدمه) منه لزوم (اما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما فيرفع النقيضان
 أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه (لا يقال يقع مقدور الله لان
 قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي إلهين (لانا نقول
 معني كون قدرته اعم تماثلها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور
 سواء) فيتقومان فيه (والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع
 ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من
 العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكيفية
 نعم ثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالهية دون العبدية

﴿ المقصد الثالث ﴾

في مله تعالى وفيه بحثان * البحث الاول في اثباته وهو منفق عليه بيننا وبين الحكماء

السفة وان جاز أن يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في ثبوت المعصية أيضا ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح
 (قوله أو يخلو عنهما) الظاهر انه أدرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على انه أراد بالمصلحة والمفسدة
 المحضة منهما أو الغالبة فالخلو عنهما يشمل صورتين كما لا يخفى لكن افرد به بالدكر فيما سبق لزيادة التوضيح
 (قوله فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة) ويمكن أن يجاب أيضا بأنه مشتمل على مصلحة ولا نسلم أن كل مشتمل على
 المصلحة طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب (قوله بل الله تعالى اقدر عليه من العبد) هذا الكلام
 انما يقتضى اذنبت أن القدرة مقولة على ما تحتمل بالتشكيك وأما اذا كانت متواطئة فلا (قوله البحث الاول في
 اثباته) قد استدلل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بأن عدم العلم عما من شأنه ذلك جهل

وانما نفاء شذوذة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسند كره لكن المسلك) في اثبات كونه تعالى عالماً (مختلف أما المتكلمون فلم يمسلكان الاول ان فعله تعالى متقن) أى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتعل على حكم ومصالح متكررة (وكل من فعله متقن فهو عالم أما الاول) اعني اتقان فعله (مظاهران نظار في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط الدلويا بالسفليات سيما) اذا تأمل (في الحيونات وما هديت اليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لها ويدين على ذلك علم التشرىح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات وأما الثاني) وهو ان من كان فعله متقناً كان عالماً (فضروري وبذبه عليه ان من رأى خطا حسناً يتضمن الفاظاً عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤثرة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام من شخص يضطر الى أن يحزم بأنه عالم فان قيل للمتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جمع الوجوه فمنوع) ان فعله تعالى متقن (اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خلا (ويمكن تصويره على وجه أكمل) مما هو عليه (أو الموافق) للمصلحة لمن بعض الوجوده فلا يدل على العلم) اذ ما من اثر الا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان مؤثراً عالماً أو لا كاحراق النار وتبريد الماء (أو أمراً ثالثاً فينبه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول أيضاً (انه) أي دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه أوسع من) المثلث و (المربع) والخمس (ولا يقع بينهما) أي بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين

ولجله نقص يجب تنزيهه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا أثبت أولاً كون العلم بجميع ما ذكر من شأنه تعالى (قوله وكل من فعله متقن فهو عالم) لا يخفى أن اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف المفعول للفاعل وأما ان الفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا (قوله علم بالضرورة) ان كاتبه عالم) الكتابة يقال في عرف الادباء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا لا الخط (قوله لانه أوسع من المثلث) أي اذا كان مجموع خطوط المسدس مساوياً لمجموع خطوط المثلث وأخوه به مثلاً كان المسدس أوسع منه (قوله ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات وما سواها) فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما أشار اليه في أول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلوا الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فيبين ما ندفع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متقاونة في المقدار يلزم خلوا الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه وأما

المدورات وما سواها) من المضامات (وهذا) الذي ذكرناه (لا يبرفه الا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك المنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي (بلا آلة مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ما تشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذي تحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالة على علم الصانع (وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم و) (الجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والمنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا خالا ما هو مبدأ لذلك) (الفعل الصادر منهما) (المسلوك الثاني) انه تعالى قادر لما سر وكل قادر فهو عالم

الاربعة فلا يلزم فيه ذلك أصلا ولا يذات أي التلويح بين ادعاء لزوم الفرق في المسدسات هناك ونفيه ههنا وأما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه أن يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكرناه هناك بقي الكلام في ان المثال يدخل في عموم ما سواه مع انه مثل المسدس كما بيناه هناك ولا قرينة لاستثنائه (قوله والجواب عن الثاني الخ) وفي ابتكار الافكار ان هذا الجواب عنه من يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لا فاعلها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستند الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب أن تكون معلومة لله تعالى لالها ولعل المصنف اعلم يتعرض له لان الكسب أيضا يقتضي العلم بالمكسوب القصدى كدليل عليه مثال الكتاب والخطاب أيضا (قوله لجواز أن يخلق الله تعالى) اعاد كرفي التعليل الجواز مع أن ظاهره يدل على أن الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة علمهما والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعاء عامهما أيضا للاتقان فعلهما

(قوله الثاني انه تعالى قادر الخ) قال في شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أو كذا واثبت من طريقة الاتقان والاحكام لان علمها سواء الاصعاب وهوانه لم لا يجوز أن يوجب البارئ تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود وإيجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضا فعلا محكما بل أحكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذا الايجاب من غير قصد لا يدل على العلم فترجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب ويرد عليه ما قيل من أن لنا أن ندفع ذلك السؤال من غير توسط القدرة بأن يقال لا يجوز أن يوجب البارئ تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما أن يكون قديما أو حادنا والاول باطل لما تبين من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني أيضا باطل لان استناد الحادث الى الموجود انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالة وكون هذا الكلام دليلا على قدريته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا ثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قدريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم

لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الامع العلم (لا يقال) كون كل قادر عالما ممنوع لذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المتزلة وكثير من الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لانسلم الملازمة اذا الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه (وأما الحكماء فلهم) في اثبات علمه تعالى (أيضا مسلحا كان المسلك الاول انه مجرد) أي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكميات وقد برهنا) فيما سلف (على المتقدمين) المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ماعده أما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة (عن العلائق المادية) للشيء المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل في شأنه) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (وأما الثاني فلانه مبدأ لما سواه) أي لجميعه اما بواسطة أو بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالملول) فيكون عالما بذاته وبجميع مملولاته (ويرد على) المسلك

ما ذكره لم يحتج الى توسيط قوله لا يجوز أن يوجب الباري تعالى الخ اذ يكفي ان يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار (قوله لان القادر هو الذي الخ) فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي أن يحتمل على المعارضة وهذا يظهر توجيهه لكن الحق أن استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري فلا فرق بين كون المراد قليلا وكثيرا كما أثبتنا له في عاشر مقاصد البهيرة من موقف الاعراض (قوله فعل قليل متقن) اشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك الاول أيضا (قوله فالسؤال ساقط عنه) أي السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم في كونه ضادا للقدرة ويعقل أن يكون مراده ابقاء السؤال بالغافل (قوله الاول انه مجرد الخ) قيل دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته علمه احوليا ودليلهم الثاني يفيد علمه بذاته علمه احضوريا

(قوله وقد برهن فيما سلف على المتقدمين) أما على الاولى ففي التنزيهات حيث بين أن الله تعالى ليس مجسم ولا عرض وأما على الثانية ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في أحكام العقل (قوله واذا عقل ذاته عقل ماعده الخ) ضم هذه المقدمة مع أن أصل العلم ثبت بالاولى اما لاثبات العلم بالحصول أيضا كما ذهب اليه بعضهم أو لاثبات عموم العلم المتقضي لاثبات أصله على وجه أبلغ (قوله فلان التعقل حضور الماهية) فيه أن الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في أول الأمور العامة اللهم إلا أن يراد بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكمية واعلم أن قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المساحة عندى والمراد أن التعقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه في أواخر أول مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الإيراد فتأمل

(الاول منع الكبرى) القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذي تمسكوا به (قد مر ضمه و) يرد (على) المسلك (الثاني) أنا لا نسلم ان التعقل ماذ كرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذي عرفوه به (ولكن من أين لهم ان الحالة التي نجدوها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه (لا بد له من دليل سلمناه) أي سلمنا ان حقيقة العلم ماذ كرتموه (لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغير) بين الحاضر وماحضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فتمها لا تدرك نفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلمناه) أي عدم اشتراط التغير (لكن لا نسلم ان العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلول واللازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا عالما معا علم البعيد أيضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك

(قوله) لا نسلم أن التعقل ماذ كرتم الخ (قيل كيف والحضور نسبة بين الشئ وبينه ولم يقل أحد من الفلاسفة يكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولوجوز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز أن يكون عبارة عن حالة نسبة أخرى تحصل في حقنا دون بعض المجردات) (قوله) لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغير (قد يؤيد هذا بان العلم بمادة يفهم بالضرورة كل أحد ما يمكنه أو بما يزعم سائر أعيانه ونحن نعلم قطعاً أن مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً أو مادياً ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعى أن عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون أحدهما علماً والآخر غير علم قيل المفهوم من تقرير الشارح انه حل هذا الكلام على أن التغير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدي الى أن يوجد حقيقة الشيء بدونها لا تتقاء شرطه وهو غير معقول فالصواب أن مراد المصنف لم لا يجوز أن يشترط في حضور الشيء الشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وماحضر عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لا تتقاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لا تتقاء مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض وأجيب بأن الاضافة في قول الشارح حقيقة العلم ماذ كرتموه مثل الاضافة في قولنا حقيقة الهندى الانسان لانه لا يمتثلها في قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحينئذ يكون العلم حصته من حقيقة الحضور مشروطاً بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندى وان كان حقيقته ذلك (قوله) بجميع لوازمه القريبة والبعيدة (نوقش فيه بأن جميع لوازم الشيء لا يلزم أن يكون معلولات له بل قد يكون معلولاً وقد يكون علماً وقد يكون غيرهما وأجيب بأن اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو هذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد ههنا) (قوله) واذا علم ما علم البعيد أيضاً (فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور المألوم قصداً ويكون العلم به تاماً بالمعنى الذي يعرفه وحينئذ نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصدياً وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهم جراكس ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت وحينئذ نقول الدليل الذي ذكره لو سلم دلالة على علمه القصدى بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدى بمعلولاته

إذا علم الشيء الذي هو علة (وعلم أنه علة له) أي للشيء الآخر الذي هو معلول (و) علم (أنه موجود) علم (أنه يلزم من وجود العلة وجود المعلوم) فينبغي أن يعلم وجود المعلوم قطعاً لكن ما ذكرتم يدل على أنه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر (فلم تقتلوا ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تبيينه) مسلكاً للمتكلمين يفيد أن العلم بالجزئيات كما يفيد أن العلم بالكليات وذلك (لأن الجزئيات) معلولة كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالماً بهامهما (وأما مسلكاً

فلا يثبت المطلوب) **قوله** وعلم أنه موجود وعلم أنه يلزم الخ) فيه أن المطلوب من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفسه مع أولاته الوجودية فالعلمان الآخرين مما لا حاجة إليه اللهم الآن يقال لما كان مبنى كلامهم أن العلم التام بالعلمة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بهما عبارة عن العلم بهما جميعاً فالعلمان جلته عليهما وجودهما كان لزوم العلم بوجود المعلول داخل في المدعى **قوله** لكن ما ذكرتم يدل الخ) دفع الجواب صاحب المقاصد بأن الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ماله في نفسه أي من الصفات التي منها العلية ولا شك أن علم الباري تعالى بذاته كذلك وأنه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي أشار إليه أنه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاماً بذلك المعنى وإن كان كذلك في نفس الأمر فإن قلت لما كانت العلة لذاته المخصوصة ووجوب المعلول المخصوص كان العلم بمقتضىها موجباً للعلم بالمعلول وهذا ضروري لاروجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو أن عين العلة الخارجية مستمرة لعين المعلول الخارجي وأما أن صورتها مستمرة لصورتها فلا نسلم ذلك إذا عيان تحالف الصور في كثير من الأحكام على أن علمه تعالى بذاته حضورى عندهم فلا حصول ضرورة فيه فإن قلت لما ثبت أن المعنى يكون الماهية معقولة حضورها للذات مجرد القائم بذاته تعالى لم يكن كون عليه معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفاً ثم إنه يلزم من علمه به علمه بالمعلولات وهو المطلوب قلت أجب عنه بأننا لا نسلم أن العلية حاضرة له تعالى لأن حضور الشيء إما بوجوده له متصلاً كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متصلاً كما إذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتبارى ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متصلاً ثم أن اتصاف الموصوف بصفة لا تقتضى ثبوت الصفة فيه ظلياً أيضاً فلم يلزم كون العلية معقولة له أصلاً وهذا الجواب غير مرضى عندى إذ لو اعتبر في حضور الاعتباريات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصول والحضورى في علمه تعالى بالمعدومات وعاد ما هو بواعنه من لزوم التكرار في ذاته تعالى وإن التزمه أبو علي وراغم أصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الأعراض فالجواب عن السؤال عندى منع أن العلم الحضورى بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وأن استلزام العلم الحصولى بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها الحصولى هو الممنوع في الجواب على أن حضور علمه تعالى لا يستلزم حضور علمه معلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع أنهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى

قوله كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد إذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا وأما كونها معلولة في ضمن الأفراد فهو راجع إلى تعلل الأفراد كما أشار إليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول وهذا يظهر أن دلالة ثاني مسلكي الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات أظهر من دلالة على علمه تعالى

الحكماء فلا يوجبان الاعمال كلياً لان ما علم بماهيته (المجردة كما استفيد من الاول (أو) علم
(بملته) كما استفيد من الثاني (يـ.لم) علماً كلياً فان المعلول ماهيته كذا اما وحدها) كما في
المسلك الاول (أو مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني) (والماهية كلية وكونها معللة
بكذا كلي) أيضاً (وتفيد السكلى بالكلى) صرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلاً عن تقييده
به مرة واحدة وههنا هل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية الدالة يستلزم العلم التام
بخصوصيات معلولاتها المصادرة عنها بوسط أو بغير وسط وادعوا أيضاً انتفاء علمه تعالى
بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض
المحققين وقال انهم مع ادعائهم ذلك قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة كالكليات
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضاً لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة
العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
بموانع تمنع اطلاقها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية (البحث الثاني) ان علمه تعالى
يتم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والمتنوعة فهو أعم من القدرة لانها تخص بالممكنات
دون الواجبات والمتنوعات) وانما قلنا موهوم للمفهومات (لمثل ما صر في القدرة وهو ان الموجب

بالكليات (**قوله** فلا يوجبان الاعمال كلياً) لعلة الحصر اضافي بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففى المسلك
الثانى انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئى فتأمل (**قوله** لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية) قد ذكرنا
في مباحث العلم أن مذهب أبى على ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا
لقواعد العلاسفة فالتغير فى العلم تغير فى الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات
العلم وأما غيرهم فلا ينبغي أن يجعل كلامهم على الالزام كما نبت فيما سبق على مثله (**قوله** قد تناقض كلامهم الخ)
قد عتزر عنه بانهم انما ادعوا أن العلم بالملة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
الجمعية من حيث هي جزئيات جمعية احساس لا يمكن الا بالحواس الجمعية لا علم فلا تناقض ودفع هذا
الاعتذار بأن كون ادراك الجزئيات الجمعية محتملا الى آلات جمعية انما هو فى حقنا لا بالنسبة الى الواجب
تعالى (**قوله** يتم المفهومات كلها) أو رد على معلومية الكل أى جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بأن
العلم نفس التميز أو صفة توجهه ولا نبي بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالمجموع الا العلم بما حاده
فيستفى تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الاحاد أيضا معلوما
والمعلومية تقتضى التميز وقد يتجانب بأن العلم يوجب تميزا فيما يوجد هناك غير اذ لو لم يميز المعلوم حينئذ عن ذلك
الغير لم يكن هو بالمعلومية أولى وأما حيث لا غير فلان سلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المميز عنه البنية والحق فى
الجواب أن التميز ههنا عن الغير الذى هو كل واحد من الاحاد (**قوله** وهو أن الموجب للمذات) اما بواسطة المعنى

للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الشكل سواء
 فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلاهما (والمخالف في هذا الاصل) أيضا (فرق) ست
 * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون
 الا بين شيئين) متغايرين هاتر فاما بالضرورة (ونسبة الشيء الى نفسه محال) اذ لا تغاير
 هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقة (ذات نسبة)
 الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم
 والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متجدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى
 بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة
 الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) أي كون
 العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لانسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية)
 فان التغاير الاعتباري كاف لتحقيق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (واحدنا يعلم

أعني العلم على ما هو رأى الصفاتية أو بدونها على ما هو رأى النفاة) **قوله** والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات
 قيل هذا يتوقف على اثبات كون الأشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك (**قوله** من قال من
 الدهرية) المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يشبّهون الواجب تعالى وأما ما سجد كره في النبوات من أن
 الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفعون القادر المختار فكأنه محمول على نفي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من
 المشهور (**قوله** لان العلم نسبة الخ) قيل هذا التمايل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما تراه العلاسفة ومتأخروا
 المعتزلة والجواب أن المراد أن العلم للمعنى المصدرى اعني الكشف والتمييز نسبة لا يلائمه تقرير الجواب فتأمل
 (**قوله** والجواب منع كون العلم الخ) هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في
 موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فليمنظر فيه (**قوله** قلنا هي تقتضي الخ) قيل العلم كما هو المختار صفة توجب
 تميز أو انكشافا ولا شك في أن التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم وأحدهما فيعود الاشكال
 ويحتاج الى الجواب التسليمي الذي ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة أو انكشاف
 النسبة ونسبة الشيء الى صاحبه أولى وأقدم من نسبه الى آله **قوله** ونسبة أخرى بينهما وبين العالم (كون
 هذه النسبة نسبة أخرى لا يتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد أن الكلام ههنا
 مسوق على نفي اقتضاء ذلك التغاير لجواز أن يكون لشيء واحد بالنسبة الى شيء آخر بعينهما نسبتان متغايرتان
 فان علم زيد بنفسه نسبة الى زيد بالقيام ونسبة أخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصفا عالمية
 والمعلومية وتتحقق التغاير الاعتباري لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لاسابق عليها كما مر في بحث العلم
 من موقف الاعراض والمنفى هو اقتضاء سبق التغاير (**قوله** اعتبرت بالعرض فيما بينهما) فلا يلزم المغايرة بين العالم
 والمعلوم لان معناه حينئذ يتعلق عامه بالمعلوم فلا يقتضي الامغايرة العلم للمعلوم (**قوله** فان التغاير الاعتباري
 كاف الخ) قيل التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يشبّه

نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لا يقال ذلك) أى علمنا بذواتنا جائز (لتركيب فى أنفسنا بوجه من الوجوه) أى سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً (وكلامنا فى الواحد الحقيقى) الذى لا يتكرر فيه أصلاً فلو كان عالماً بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعاً بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لا نأقول أحداً) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزئية فقد حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا أحد جزئية فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من أين ثبت التغاير الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيننا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئاً أصلاً وإلا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) فى مذهب الفرقة الأولى (لا يقال لانسلم ان من علم شيئاً علم انه عالم به والا لزم من العلم) بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم) بشئ واحد العلم بأمور غير متناهية) وهو محال (لا نأقول المدعى لزوم امكان علمه به) أى بأنه عالم وذلك مما لا يخفى فيه (فان من علم شيئاً أمكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز أن يكون أحداً عالماً بالجميع والخصومات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه أن يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الأمكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا بالضرورة) التى ذكرتموها انما هى (فيمن يمكنه العلم بنفسه وان أمكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وأيضاً قد مر بطلان ما ذكره فى) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لا يعلم غيره)

كونه تعالى عالماً بذاته فى نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الأول وقد مر فى بحث العلم جوابه فليذكر (قوله) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه (ان اراد النسبة الواحدة منعنا ولا يلزم من انتفاء عدم علمنا الاً أحد أجزائنا لجواز أن نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتمأمل (قوله) لان امكان المحال محال) وأيضاً قد ثبت أن ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل

مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشئ غير العلم بغيره) أى بغير ذلك الشئ من الاشياء
 الاخرى (والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عن العلم بها وهو باطل
 واذا كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة
 (فيكون في ذاته كثرة) متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تنهاى وذلك
 محال بالتطبيق (والجواب انه) أى ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الاضافات)
 والتعلقات (و) ذلك لانه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تعدد
 تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) أى تكثر الاضافات والتعلقات (لا تمتنع) لانها أمور
 اعتبارية لا موجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يمتنع غير المتناهي اذ
 المعقول متميز عن غيره) لان العلم امانفس التميز أو صفة توجبه ولانه لم يتميز عن غيره لم يكن هو
 بالمعقولة أولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف
 (به يتميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب
 من وجهين * الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعنى ان المجموع من حيث هو
 مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما
 ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف أعني اللاتناهي (أمر واحد عارض لغير المتناهي
 وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللاتناهي لافى
 ذلك المفهوم العارض لانه موصوف باوحدته ولما أتجه أن يقال المراد ان مجموع ماصدق
 عليه معقول باعتبار عارضه لأن عارضه معقول في نفسه أشار الى د فمه فقال (وبالجمله فالنزاع
 في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا) وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد

والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال (قوله والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء) مبنى على أن العلم بشئ اذا
 كان عين العلم بشئ آخر في الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الاشياء الا اذا الفرق بالعينية في البعض
 والغيرية في البعض الآخر تحكم لا يساعده ضرورة ولا برهان (قوله فيكون في ذاته كثرة غير متناهية) هذا انما
 يدل على رفع الایجاب الكلى وهو أن ليس جميع غيره معلوما له تعالى ومدعاهم السلب الكلى أعني لاشئ من
 الغير معلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لا يطابق دعواهم فلزم بذلك قوله غير متناهية لا يمكن
 تطبيقه عليه اللهم الا أن يبنى الكلام على أن نسبة ذاته الى ذاته أرجح من نسبته الى الغير أو أن نسبته الى الغير فما
 لا يتفاوت فلوجاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليستأمل (قوله اذا المعقول مقبض عن غيره) وأيضا يلزم ثبوت
 العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكرته الفرقة الثالثة (قوله تفصيلا لا اجمالا الخ) يريد

منه في الحكم بعد تميزه (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متميز عن غيره) من تلك الاحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولا لزوم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لانسلم ان) المعقول (المتميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تمثله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه ممنوع) لان وجوده التميز لا يتحصر في الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلا (ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فاما أن يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والا لاول يوجب التغير) في ذاته من صفة الى أخرى (والثاني) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشككة وان لم تكن متغيرة كاجرام الاملاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشككة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشككة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات المعقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم عندنا اضافة

أن الجواب الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهي اجمالا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلذا أعرض عنهما وأجاب عن أصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه (**قوله** لا يعلم الجزئيات المتغيرة) لاشك أن هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغير والجهل على تقدير العلم بها والافلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم أحدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بأن ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وان كان كمال الموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستنزاهه الجسم والتركب فلا استعماله في عدم ثبوته للواجب تعالى وأنت خير بأن هذا الاستزاع بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية محتاج الى آلات جسمانية وقد تحققت ان هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى (**قوله** يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة) هذا انما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة أو كلام الزايم كما نبت عليه في الدرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة أيضا ويؤيده أن المصنف أجاب بنع لزوم التغير وصرح الشارح بأنه لا يلزم التغير في صفة موجودة (**قوله** لان العلم عندنا اضافة الخ) ردها الجواب بأنه لو كان علمه تعالى اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الباري تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العاقل لان المفروض أن لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات أو اضافة الصفة قبل تحقق المضاف

محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التمديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك التشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بأن العلم بأنه وجد) الشيء (و) العلم بأنه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الفد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة - زيلة له (وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الأول والباري تعالى يتمتع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه (وهذا) الذي ذكره (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) أى واقعا في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك

اليه وأجيب عنه نارة بالتزام الوجود الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه وأخرى تمنع أن الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور ومن رأى أهل السنة لا يتخلو عن اشكال واعلم أن الجواب بكو العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق أن علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة فتجوز كونه أمرا اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط لفظ عندنا لكان أظهر (قوله بل في مفهوم اعتباري وهو جائز) توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره أن العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند دور ودها يتغير تعلق المرآة لانفسها واعتراض عليه بأن اللآخ منه أن العلم صفة يتكشف بها الحوادث عند حدوثه لاقبله وهو مذهب أبي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويؤول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سيد كرهه عن قريب (قوله وادراك التشكل انما يحتاج الى) هذا كلام تنزيلى والافقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة أن ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستعمل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع وتلخيصه أن كون الشيء ذا مقدارا انما هو بحسب الوجود الخارجى وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية (قوله وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بأنه ان سلم أن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد لكن لاشك أن العلم بأنه معدوم والعلم بأنه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فليزم التغير ولا يدفعه هذه الجواب وقد يجاب بأن العلم بأنه وجد والعلم بأنه سيوجد اذا كان واحدا فيلزم وجوده يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بأنه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فليزم التغير والحق أن ما سيد كرهه الشارح بقوله وتوضيحه الخ يشير الى توجيه

الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلاً (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فإن هذه صفات بارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه (إذ الحال معناه زمان حكيم هذا والماضي زمان) هو (قبل زمان حكيم هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكيم هذا فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان) وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فאלله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علماً تعالىاً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبدياً الدهر وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً كانت نسبته إلى جميع الأماكن على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيساً إليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء فالوجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم أنه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ماثومهم بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف وما ذهبوا إليه من أن العلم

جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور (قوله) كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية (فيه بحث لأن الله سبحانه ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لا شك أنه مقارن له كما مر وهذه المقارنة تكفي في اتصاف الزمان مقيساً إليه تعالى بالأوصاف الثلاثة وبالجملة المذكور مجتمع الأجزاء حاضراً عنده تعالى ولا يتصور فيه القريب والبعيد بالنسبة إليه سبحانه لأنه ليس بمكانى وهذا ظاهر وأما الزمان فأجزاؤه متمتعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات قد لا تكون محققة فيه فالقول بأن نسبته تعالى إلى جميع الأزمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلاً بناء على أنه ليس بواقع في الزمان لا يتخلو عن اشكال فالأولى في بيان عدم لزوم التغير أصلاً أن يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على أنه تعالى ليس زمانياً بل يقال أن الله تعالى يعلم أن الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والاستقبال والحضور بل بحسب ذاته تعالى ظرف للحدث الغلاني والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الأزمنة سواء كان العلم زمانياً أولاً وهذا ظاهر عند التأمل (قوله) قال بعض الفضلاء الخ (قال الأستاذ المحقق ما ذهبوا إليه من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية يناقض ما حمل عليه هذا الناضل مذهبهم في هذه المسئلة

بالعلة يوجب العلم بالمعول ينافي ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد أنكر أبو الحسين
 (البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد
 واحتج عليه بوجوه * الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع (بالضرورة) فالعلم به غير
 العلم به لان اختلاف المتعلقين (أي المعلومين) يستدعي اختلاف العلم بهما * الثاني ان شرط
 العلم بأنه وقع (هو) الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع (هو) عدم الوقوع فلو كانا واحدا
 لم يختلف شرطهما) أصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما (وقد يمبر عنه) أي عن الوجه
 الثاني (بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غداً وجلس الى محبي الغد في بيت مظلم) مستديماً
 لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غداً لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر
 فكيف يكون أحدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) أي الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول
 غداً علم) من هذين العلمين (ذلك) أي انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعاً على العلمين
 السابقين لا عين أحدهما وإنما لم يجمع له وجهاً ثالثاً كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان
 محصوله هو ان العلم بأنه سيدخل البلد غداً ليس مشروطاً بالعلم بمحبي الغد والدم بأنه دخل
 في مثالا هذا مشروط به فيكون راجعاً الى الوجه الثاني لا وجهها على حدة (الثالث يمكن
 العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلاً
 (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه (وغير المعلوم) أي ما ليس
 معلوماً في زمان (غير المعلوم) أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغيرت المعلومات
 تغير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن

خفاة مذهبهم على أي مجمل حل لاهل من أصولهم المقررة عندهم لازمة لله لا مجال لتخليصهم عنها (قوله الاول حقيقة
 انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ) لا يتحقق انه اذا أخرج كلام المشايخ الى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج
 اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانياً ولا
 يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل (قوله فقد رجع الثالث الى الاول) قد يجاب عنه بأن المقصود من الوجه
 الثالث أن كلام العلمين ينفك عن الآخر وانفكك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم
 اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهده شهادة بينة قوله وقد تغير الخ فانه صريح في بيان انفكك كل منهما
 عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول (قوله والصواب كما هو في الاربعين) رد عليه بأنه يدل على تغاير
 العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لأن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوماً باعتبار وجهه لا باعتبار
 وأجيب بأن المراد انه يمكن العلم بأنه سيقع في الجملة مع الجهل بأنه علم بأنه وقع من كل الوجوه فعلى هذا ثبت

العلم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يبر عن هذا) الثالث (بأن قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع وبالعكس فتغايرا) لتنافي وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتنافي وصف المعلومية والجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجها برأيه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه انتم ونوع التغير في علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويذول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بأنه يلزم منه ان لا يكون الباري سبحانه وتعالى في الازل عالما بأحوال وجودات الحوادث وهو يتجهله له تعالى عنه * السادسة من الفرق المخالفين (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سبب الكل) أي رفع الايجاب السككي (لا) بمعنى (السبب السككي) كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم) أيضا (علمه به) لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفومات (وكذا علم علمه به) لانه شيء آخر (ويلزم التسلسل) في المعلوم (والجواب انه تسلسل في الاضافات) لاني أمور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) أي تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة قبل نقول (كيف) يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والفاضي) فانهما قالوا كل شئيين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعالم بالشئ والعلم بالعالم به وكالعالم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث * نذيه * العلم صفة زائدة * على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المعتزلة لوجوه * الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق المعلوم بمعلوماتها اما اجمالا أو تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماثلها) لان كل علمين تعلقا به معلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمها) (أو حدوثها) معا لان

تغاير العلمين بالذات (قوله) ورد عليه بأنه يلزم الخ) قد يجاب عنه بأن الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعندما زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل (قوله) كالعالم بالشئ والعلم بالعالم به (قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان أن انتفاء لزوم المعلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلم

التمائلات يجب اشتراكها في اللوازم (فإن قيل) في جوابهم (هذا لازم عليكم في العالمية) فإنه إذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلها واشتراكها في القدم والحدوث (فأهو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا) لهم أن يقولوا في دفع هذا النقص (عالميته تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليس) أي هذان التماثلان (من وجه واحد) فلا يكونان تماثلين (والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشارك في لازم واحد فإن قيل) إذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فهم يعرف تماثل العلوم قلنا إن كان) هناك (طريق آخر إلى معرفة) تماثلها (فذلك) يتوصل به إليها (والا توقف) كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا إلى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لأن التماثلات قد تختلف فيها (كما في الوجود) فإن وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حاث مع تماثلها وسره أن التماثلين لا بد أن يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدءاً لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (أنه تعالى عالم بمالا نهاية له) فإذا فرض أن علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر (والجواب أن التمدد في التماثلات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لاتناهيها وأما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالماً بعلم أن يكون (علمه بعلمه) أيضاً زائداً على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة إلى مالا نهاية له (والجواب أنه في

العلم الواحد بالمتعدد يكون العلم بالعلم نفسه ووجه آخر فليست تدبر (قولهم في القدم والحدوث) أي الأزلية والتجديد (قولهم عالميته تعالى تعلق الذات الخ) قيل المماثلة أن لم يثبت بمجرد التعلق بطل أصل الدليل ادلاء مساواة بين علمه تعالى وعلمنا إلا في التعلق بمعلوم واحد وإن ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم أن تكون ذاته تعالى مثلاً لعلمنا وأنه محال فإذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه (قولهم سلمنا التماثل الخ) لاشك أن تسليم التماثل تنزلي لا بطلان رأى المعزلة والا فلا يس كنهه تعالى شيء في ذاته وصفاته (قولهم كافي الوجود) قال في حواشي التعر يد المتكلمون القائلون بأن الوجود مشترك متواطئ حكموا بأن الوجودات متماثلة (قولهم والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية قد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وأنه مبني على أن العلم صفة حقيقة ذات إضافة وأن قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الأجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فن أراد التفصيل فلي نظر فيما سبق (قولهم وهي اضافية فيجوز لاتناهيها) صريح فيما مر من أمر أن التسلسل في الأمور

في الإضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تنتهي من جملتها علمه الذي يخالفه
بالاعتبار دون الذات * (الربع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقاً
بيان الملازمة قوله تعالى * وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما نحمل من
أننى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (إن
الله عنده علم الساعة كيف وانه) أي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل
التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل
العلمي على ثبوت علمه تعالى

﴿ المقصد الرابع ﴾

في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما
صر من الدلائل (وقد أطبقوا أيضاً عليه) أي على انه عالم الاشر ذمة لا يعبأ بهم كما عرفته
(وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال
المزاج النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج أو
قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان أمراً ثالثاً فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه
(واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على

الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذ لا يجري فيه رهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا في
بعض المواد لا لبرهان التطبيق بل للدليل آخر (قوله والجواب المعارضة) قيل عليه التمسك بالدليل السمعى على العلم
يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل وأجيب بأن التمسك به على زيادة العلم
لا على نفسه واعلم أن الآية الواحدة هل تعارض الآيات التي أوردناها لا اختلفت الأئمة فيه فقال بعضهم تعارض
اذ لفرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لأن تأويل المتعددة أصعب من تأويل الواحدة خصوصاً أن
هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص منه البعض الانادرا (قوله وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر) هذا ليس
كما ينبغي لأن أئمة التفسير من المعتزلة وأهل السنة مجتمعون على أن المراد من العلم بالمعلوم وقد استدل عليه الامام في
التفسير الكبير بوجوده وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره يحذف المضاد أي
لا يحيطون بشئ من متعلق عامه ليس بأرجح من تأويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغي أن يلتفت اليه
(قوله أي على أنه عالم) الأنسب لما سيذكره الآن من أن حياة الله تعالى عند الحكماء صحة أن يعلم ويقدر أن يقول
ههنا أي على انه عالم قادر ويريد بالقدره المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء (قوله لانها في حقنا اما اعتدال
المزاج النوعي) لفظة اما من عبارة الشارح أو رد هالينضم اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال وانما يذكر
المصنف هذا المعنى الاخير لانه أوردته وحده في أول بحث الكيفيات النفسانية فأورد ههنا معنى آخر تنبيهاً على

ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تصور) الحياة بشيء من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا
 انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة
 وقال الجمهور) من أصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لو لا
 اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان) (اختصاصه بصحة
 العلم) والقدرة المذكورتين (ترجيحاً بلا مرجح واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك
 الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية
 هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الى ما يكون) اختصاصه به (بصفة أخرى) فيكون ترجيحاً
 بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبني على تماثل الذات اشار الى بطلانه بقوله (والحق
 ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذات فقد يقتضى) هو لذاته (الاختصاص بآخر)
 فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه
 ذاته لذاته (علة صحة العلم أولى من جعلها) أي جعل ذلك الامر أشبه نظر الى قوله (نفس
 صحة العلم فن أراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل)

﴿ المقصد الخامس ﴾

في انه تعالى مرید وفيه بحثان * الاول في اثبات الارادة ولا بد منها من تصويرها
 أولاً ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه
 النظام الاكل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الأول تعالى بالكل وبما
 يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فلم الأول بكيفية الصواب في
 ترتيب وجود الكل منبع لفرضيات الخبر في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
 الحق (وقال أبو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والملاحظ والملازم وأبي

الخلاف أو على تحقيق الحق كما أثرنا اليه هناك (قوله ومن المعتزلة انه صفة) القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون
 للاحوال لا متأخرون وهم النافون لها القائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته وتعليمهم صحة العالمية والقادرية بها لا ينافي
 نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق (قوله فعليه بالدليل) أي فليفسك بالدليل أو بالدليل واجب
 عليه على أن الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ أفادة للحصر (قوله في انه تعالى مرید) قالوا الفرق بين
 الارادة والاختيار أن الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل
 إلى أحدهما والمرید ينظر الى الطرف الذي يريد (قوله هي احاطة علم الأول) أي علمه المحيط على نطاقه العلم
 حصوله بصورة مرید به الصورة الحاصلة (قوله من غير انبعاث قصد وطلب) فالأوامر والنواهي الدالة على

القاسم الباخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه ينفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه أو اعتقاده ينفع في الفعل) أو علمه به (بوجب الفعل ويسميه) أبو الحسين (بالداعية) ولما استعمل الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال) الحسين (النجار انه) أي كونه مريدا (أمر عدي وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبى هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال أصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة نائلة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص أحد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) أي على ثبوت تلك الصفة (بأن الضدين نسبتها الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذاك) الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبتها الى الأوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله

القصود والطلب تكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمى لفيضان الخير في الكل والابعاد عن الشر (قوله) وأبي القاسم البجلي (هذا مع قوله فبما سيأتى قال الكعبى الخ يدل على أن أبا القاسم الباخي غير الكعبى وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد ونهم يعني من المخالفين في عموم قدرته تعالى أبو القاسم الباخي المعروف بالكعبى وهذا يدل على عدم تغيرها لكن ما ذكره من موافق ما في ابتكار الأفكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والباخي والكعبى ولو ثبت تعدد الباخي والكعبى لتأتى التوفيق بين الكل واعلم أن نقل الكتاب هنا مخالف لما في الأربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا في أفعال نفسه عند أبي القاسم الباخي انه موجود لها في أفعال غيره انه أمر بها ولما في ابتكار الأفكار حيث قال فيه وأما النظام والكعبى والباخي فانهم قالوا أن وصف الله تعالى بالارادة شرعاً فليس معناه أن أضيف ذلك الى أفعاله الا انه خالقها وان أضيف الى أفعال العباد فالإرادته تعالى أمر بها ولعل هناك نقلاً آخر منهم اختاره المصنف والشارح وان لم نطلع عليه (قوله) ان ظنه أو اعتقاده الخ (انما زاد الشارح قوله أو علمه به بناء على أن الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل اياه إذا المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الإطلاق عندهم على التوقف بل يكفي صحة المعنى وأما قول المصنف أن ظنه واعتقاده من قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم إلا أن يخص بالجارم اصطلاحاً كما أشار إليه في تعريفات العلم (قوله) بالداعية (التاء فيه للمبالغة كما في علامة أو للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء أيضا كما سيأتي في كلام الشارح) (قوله) زائدة على الداعي (وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض) (قوله) وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا (رد بأن هذا المعنى لا يصلح تخصيصاً لأحد طرفي المقدور وهو المعنى بالارادة وبأن اثبات هذا المعنى لا يخرج عن الإيجاب) (قوله) وقال الكعبى هي في فعله العلم بما فيه المصلحة (المذكور في المحصل وغيره أن معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبى علمه به وأما ما ذكره الشارح من أن معناه علمه بما فيه من المصلحة فآراءه التي في شرح الإبهري على أنه قد ورد عليه بأنه قول أبي الحسين كما سبق

وبعده فلا بد (لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المدين دون سائر الأوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والالزام ترجيح أحدهما بين) على الآخر (لا يرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) وإلى الأوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لأنه تبع الوقوع) أى العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لأنه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعاً له والالزام الدور فاذن هو) أى المخصص (أمر ثالث) يكون مغايراً للحيات والسمع والبصر والكلام أيضاً اذ لا يصح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين) وإلى الأوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلّقها بهذا الضد يجوز تعلّقها بالضد الآخر وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والإرادة فنثبت صفة

والسياق يدل على تغاير مذهبهما وان أمكن أن يدفع بأن التغاير باعتبار اختلافهما بمعنى إرادة فعل الغير (قوله فلا بد لتخصيصه الخ) ولا يجوز استناد التخصيص إلى نفس الذات من غير إثبات صفة زائدة على نحو ما مر في الحياة لأنه ينفي القدرة (قوله وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بأنه مناقض لما ذهبوا إليه من أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه أن المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطابق حتى يشمل الإرادة أيضاً وإليه أشار المصنف حيث قال في مباحث الإرادة من الموقف الثالث لا أقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون إليه داع (قوله أى العلم بوقوع شئ الخ) أشار بالتفسير إلى أن ليس المراد بتبعية العلم للوقوع أن العلم أنما يتحقق بعد الوقوع لأن ذلك انما هو مذهب أبي الحسين وقد سبق إبطاله بل المراد أن المعلوم هو الأصل في التطابق لأن العلم مثال له واعتراض عليه صاحب نقد المحصل بأن قولهم العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب أن المراد بإيجاب العلم بالوقوع له استلزامه إياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافي التبعية على أن أصحابنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم إلى الضدين وعدم صلاحه مخصصاً لأحد الطرفين كما يشير إليه فان قلت هب أن العلم بوقوع شئ تبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجوده ضد معين في وقت معين ليس تابعا للوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز أن يكون مخصصاً قلنا لأنه يلزم أن لا يمكن ترجيح أحدهما بين كافي حديثي العطشان والهارب على أنه يلزم الإيجاب حينئذ وقد أبطلوا بالدليل السابق نعم رد عن المصنف أن دليله انما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقا (قوله فنثبت صفة رابعة وينظم التسلسل) قيل عليه اذ وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص نعلق الإرادة بأحد الضدين في وقت معين يتم الأمر بذلك ولا يحتاج إلى صفة خامسة فن ابن يلزم التسلسل وأجيب بأن المخصص ليس إلا الإرادة كما يشير إليه في المبحث الثاني فاذا كانت نسبتها إلى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من إرادة أخرى وينظم التسلسل في الإرادات فالمراد بالإرادة في قوله مغاير للعلم

رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لانسلم ذلك) أى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاولات
حتى يلزم التسلسل (بل) هى صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه فى وقت معين (لذاتها)
المخصوصة فلا حاجة الى صفة أخرى (فان قيل) اذا تعلق الارادة لذاتها باحدهما فى الفعل
فى وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) فى ذلك الوقت على ذلك الوجه
(وبمقتضى) الجانب (الآخر) حينئذ (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار قلنا) أى لا نا
نقول وقد مر مثله (وجوب الشئ بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل يحققه لانه فرع وههنا
بحث وهو ان ارادة أحد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما
لذاتها متعاقبة باحدهما على التبيين اتجه ان يقال اذا لزم أحد الارادتين ذات المرید لم يمكن
له الارادة المتعاقبة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك
واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتلقى ارادة واحدة
تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب
وما ذكره من ان الوجوب المترتب الاختيار لا ينافيه انما يصحح فى القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فنذكر (وربما قال الحكماء لانسلم ان كل علم فهو
تبع للووقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالي) التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا
فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه فى البارى سبحانه
وتعالى (والاصحاب) فى جواب الحكماء (يدعون الضرورية فى استواء نسبة العلم والقدرة

والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة أولا (قوله) فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها الخ) وان لم يكن لذاتها يلزم
التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن
تعلق الارادة فيستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة
والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك فى الواقع لان اللزوم بوسائط كاللزم بلا واسطة فى امتناع
الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب بأن معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج فى ذلك الى مرجح غير ذاتها
لان ذاتها تقتضى التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثلها فى القدرة وأنت خبير بأن
الكلام حينئذ يضاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها فى الحالتين كما مر فى الحق فى الجواب هو التزام
التسلسل فى التعلقات كما ذكرناه فى الموقف الثانى (قوله) يدعون الضرورية فى استواء الخ) قيل الضرورى
استواء نسبة العلم الى معلومه وأما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ما ترتب به عليه وغيره ممنوع والحق أنه
لا موجود الا ويمكن تصويره على وجه أحسن منه فوقه على ما هو عليه اذ لم يكن بالارادة تخصيص حينئذ
بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك فى ان

الى الطرفين) فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فمليا (البحث الثاني) ارادته تعالى
 قديمة الاول كانت (حادثة) ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت
 الى ارادة اخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة
 (وقالت المعتزلة) أي الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها)
 لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعمل للفيض يحصل الفيض)
 وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو
 ضروري البطلان فكأنهم أرادوا بالارادة المعدات المكثفة بالممكن الذي يحدث في المادة
 وذلك لان المديد مخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد
 المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة
 بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة
 واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر أن

علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفي في الوقوع لزم
 الايجاب كما مرت اليه الأنسار (قوله أي الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو أن معتزلة
 البصرة ذاهبون الى أنه تعالى مريد بارادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الابكار (قوله انه عند وجود المستعد
 الخ) أي المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا أن يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب
 هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قيل ما ذكره كلام تخيلي لا لتحقيق اذ خلاصته أن الارادة مخصصة والمعد
 مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب
 والسلب ولك أن تقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله اذلا معنى
 للارادة الا الامر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل (قوله والمعدات قائمة بذواتها) أي بعض المعدات وهي
 الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معد لاحق وهذا القدير يكفي في حمل كلامهم على ماله
 توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم أن يدعى أن جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعرض عليه بأنهم صرحوا بأن
 المعد قد يكون عرضا (قوله لانه خروج عن قانون الملة) ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا
 (قوله والاظهر أن يقال وجه الأخذ الخ) اعترض عليه بأن هذا التوجيه أبعد لانه خروج عن قانون العقل الى
 القول بأن ماله ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا
 المحذور اليهم وحمل كلامهم على ماله توهم صحة في الجملة وأيضا محصل ما ذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بأن
 مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته
 مغفورة الى البيان فالترموما استحالته بديهية وبعد هذا غير محقق وقد يجاب عنه بأنهم لا يقولون بأن كل عرض قائم
 بغيره حتى يلزم القول بأن ماله ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل وينعون بدهاته استحالة قيام
 العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد أن بعضهم يقولون أن العرض نفسه ليس بضروري بل استدلال

أن يقال وجه الأخذ أنهم لما سمعوا مقاتلهم هذه فمروا أن يخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثاً فيه إذا لو كان موجوداً قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا أن يخصص الحوادث إرادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا إلى أنها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية أنها حادثة قائمة بذاته تعالى ويمر بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الإرادات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه (وخاتمة) في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريداً (قال الامام الرازي) في الأربعين (كونه تعالى مريداً) أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) وأما أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (أما) أن يكون (أمر) اسليباً وهو أحد قولي النجار (كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكروه) (وأما) (أمر) (ثبوتياً) ولا بد له من علة لا مكانه فيكون (أما معللاً بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له وأما معللاً) بغير ذاته وحينئذ (أما) أن يعلى (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول أصحابنا وأما بمعنى حادث) أما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية (وعبد الجبار) (من المعتزلة أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر أحد ذهب إليه ويبطل الأول أنا نعلمه ونشك في كونه

فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فأنكار البديهيات واقع من العقل بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما إذا لزم منه الكفر باعتراق الملتزم (قوله خاتمة في ضبط مذاهب الخ) لا يخفى أن هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الأقسام التي ذكرت في الإرادة اذ لم يعلم منه أن مذهب الكعبي وأبي الحسين مثلاً ما ذكروا أنه ذكر فيه مذاهب ستة وقد أبطال الأولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه وأما الثالث فوجه عدم التعرض لإبطاله لا يخلو عن خطأ ولعل وجهه أن كونه تعالى مريداً هو المريدية وهي نفس إرادة عند ضرار القائل بأنه عين الذات ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام أن ضرار يقول بأن الإرادة عين الذات وهكذا عند النجاشي أحد قوليه وهو أنه أمر نبوت معلل بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب أهل السنة ولذا لم يتعرض لإبطاله وإنما أورد مذهب أصحابنا مقابلاً له باعتبار أن المريدية عندهم ليست عين الإرادة والأمر في ذلك بعد القول بالإرادة وتعللها بالذات هين (قوله ويبطل الأول أنا نعلمه الخ) فيه أنه أنما يتم إذا كان متصوراً بالكنهه على أنه أنما يبطل الاتحاد في المفهوم وقدم مراراً (قوله ويبطل الثاني لزوم كون الجاد الخ) قد يجاب عنه بأن المراد كونه غير مغلوب ولا مكروه في أفعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجاد مريداً وفيه أن الأفعال الاختيارية هي الأفعال الإرادية فيقول إلى تفسير الإرادة بعدم المغلوبيية والمكرهية في الأفعال الإرادية وأنه دور ظاهر اللهم الآن يجعل ماذكر تعريفاً لغضياً للإرادة على أن أصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبيية في الفعل الاختياري أمر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجاد قال في شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بأنه يجب كون الجاد مريداً ليس بشيء لأنه أنما يفسر بذلك إرادة الله تعالى فان قلت خصوص

مريدا و) يبطل (الثاني لزوم كون الجماد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) في الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (أنه يلزم عرض لافي محل وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها أولي من كون غيره مريدا بها (وكون ذاته تعالى لافي محل) كذلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لافي محل أمر سلبى فلا يكون علة للثبوت

﴿ المقصد السادس ﴾

في أنه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث (لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو العمى والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب (اتصافه) بالسمع ويتوقف (هذا الاحتجاج) على مقدمات (لاصحة لها) الأولى انه حي بحياة مثل حياتنا (المصححة للاتصاف

المحدود لا يفيد تخصيص الحد والالم يحتاج الى اشتراط المساواة قلت مراده أن في الحد قيد يخصمه وهو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن رد عليه أن مقصود المبطّل أنه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه أيضا فليتأمل (قوله انه يلزم عرض لافي محل) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن صفات البارى تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية تستلزم التجدد المنافي لذلك القدم والافعى تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما أشار اليه الشارح في أول مباحث الاعراض (قوله وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) قيل لان سلم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالآثر الغير القائم بغيره أولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه (قوله فلا يكون علة للثبوت) قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول أمرا موجودا في الخارج أما اذا كان وصفا اعتباريا فاجبور أن يكون منشاؤه وصفا اعتباريا أيضا وهما كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بتلك الذات لا يغيرها من الذوات اعتباريا لا يتحقق له في الاعيان (قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه) فان قلت لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحى والمريد فلم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع تتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر (قوله وكذا الحديث مملوء به) اشار الشارح باقحام لفظ كذا الى أن ضمير مملوء راجع الى كل من القرآن

بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا * المقدمة *) (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) أيضا (ممنوع بل) هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) اما (اتصافه بهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو أول المسئلة) المتنازع فيها بيننا * المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقد تقدم ضمنه) بأن الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها * المقدمة (الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص) كلها (والعمدة في اثباته الاجماع) علي ان ساحة عزته وبرأة عن شوائب النقص وحينئذ (فليعمل عليه) أي على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد أطبقوا على انه تعالى سميع بصير (و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه (ان اثبتنا بالظواهر)

والحديث لا الى المجوع ولذا لم يقل يملو أن (قوله ولا تأويله) أي لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الأشعري السمع والبصر بالعلم بالسموع والبصر (قوله على مقدمات لا صحة لها) أي لجميعها بل المصحة انما هي بعضها وهي الرابعة فتأمل (قوله المقدمة الثالثة ان المحل الخ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في أصل الاستدلال بل في البيان الذي أورده وذلك لان الترتيب في أصل الاستدلال على عكس ما أورده فان ما جعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله في الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة مأخوذة من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها (قوله والعمدة في اثباته الاجماع) قال في شرح المقاصد جوابه المنع اذ بما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه أو لا يراه حجة أصلاً أو يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به بسائر الأدلة السمعية لكون ازال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بأن المصنف لم يقل انه لا سبيل الى ما ذكره سوى الاجماع حتى يتأتى الجواب المدكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بأن مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف (قوله كيف وحجية الاجماع الخ) أي كيف يعمل وذلك التعويل أيضا لا يخلو عن خلل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح في آخر الكلام فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الخ والانساب بقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه أن يوجه الكلام بأن في التعويل على الاجماع ابتداء أمر من أحدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف الى الأول أي كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الخ وأما قوله فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس بنص في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز أن يراد به التثبت بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما

من الآيات والاحاديث التي تدل على حجية اجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها) في من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يحجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للمدول عما هو أقوى في أثبات المدعى الى التمسك بشئ محتج في اثباته الى ما هو أضعف لانه تطويل للمسافة مع التثبت بالاضعف (وان أثبتناها) أى حجية الاجماع (بالعلم لضرورة من الدين فذلك العلم) الضروري (ثابت في المسئلة) التي نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه (تذييه قد تقدم) في مباحث العلم (ان طائفة يزعمون ان الادراك أنبي السمع والبصر وسائر أخواتهما) نفس العلم (بمتعلقه الذي هو المدرك) (وقد أبطلناه) أنا اذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم أبصرناه فانا نجد بالبدية بين الحالتين فرقاً وزلماً بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك (فهو لاه زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالسموع والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لاصفين زائدين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت افلاسة والكوفي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والبصرات وقال الجمهور منا ومن المتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد افلاسة الاسلام ذلك وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل

(قول مناقشة) هي أنه لا يجوز أن يكون تفارق الحالتين بالمهوية وأما تفارعهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشعر به وذلك لانه اذا لم يختلف أنواع التعلق فالظواهر ان مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولوجو زتنوع الآثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما استطاع عليه في أثناء بحث الكلام (قول نفس العلم بالسموع والبصر) لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث السموع والبصر بل يشنون الانكشاف التام الذي يشته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف أيضاً عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غيره فاعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث السموع والبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام (قول فان وصفه تعالى الخ) وأيضاً قوله فقالت افلاسة الخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسة

وانما يوصف بالدوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال الماورد النقل بهما آمننا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاثنتين الممروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقةهما ﴿احتج الباقي﴾ على نفيهما عنه تعالى (بوجهين ١ الاول انها تأثر الحاسة) عن المسموع والمصر (أو مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) أي التأثر المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب من منع ذلك) إذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فيكون كونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتها فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به) (الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعاقب) في الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في سماعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل في وقت (لا يوجب انتفاءهما أصلا) في ذلك الوقت

الاسلام الفلاسفة المتكسكون بأقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المتقدمين أيضا قالوا بشيئ للسمع والبصر (قوله وانما يوصف بالشم الخ) قيل لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التعاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التعاير بينهما في المشعوم وأمثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشعوم وأمثاله أيضا لا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك العالم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تأتي عن الاتصالات الجسمانية وانت خير بأن هذا انما يتأتى على القول بأن السمع مثلاً نفس العلم بالمسموع وأمأ على القول بأنه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشعوم وأمثاله تعالى على اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات حينئذ لزوم التجهيل بنفسه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بأن كلام السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس عاملا حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للانكشاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفاءه ودون اثباتها خسر القادة فالعلة فيه ورود النقل المفقود في المشعوم وأمثاله (قوله خروج عن المعقول) قالوا لا ينتقض ذلك بالعالية والقادرية الازليتين لان العالية يصح تعلقها بالمعـدوم وبما سوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية (قوله فان خلوهما عن الادراك بالفعل) قيل تجوز دخول الباري عن الادراك السمعى والبصرى مع بقاء منشأهما أعنى السمع والبصر مذهب أبي الحسين بعينه وقد أبطلوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما أثرنا اليه آتفان أن الادراك السمعى والبصرى عند من ثبت السمع والبصر صفتين زائدتين أمر

﴿ المقصد السابع ﴾

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام) فنه (توارثهم كانوا يشبهون له الكلام) ويقولون انه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) أي تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) أي هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فثبت الكلام) لله سبحانه (به) أي بصدق الرسول (دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة علي وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (أم لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ماهو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع ففرقتن منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغر القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا الى صحة

وراء العلم فلا يلزم من انتفاء ما بالفعل التجهيل كالأمر بأبالحسين على زعمهم فليتامس (**قوله**) فانه توارثهم كانوا يشبهون له الكلام) أي يشبهون انه تعالى منتصف بالكلام لانه موجود له كما تزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضرورا بآياتهم وما يتعاقبها من الأحكام أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو بغير ذلك ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام فاذا كرفي التلويح من أن ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له (**قوله**) انه معجزة خارجة عن قوة البشر) اشارة الى أن دلالة على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا يفال القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسى فليس فيه شبهة الدور لانه قول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها لاجزاء الدور والخاص ما ذكر (**قوله**) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر) ان قلت فحينئذ يتوقف أدلى المعجزات وأظهرها على ما هو أدنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعجاز في الكلام اللفظي لا الكلام النفسى وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على أن الثابت بالايجاز كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى ويكفى فيه حصوله باقداره وتمكنه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأي الساف في الكلام اللفظي أو كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره (**قوله**) وقدحت الاخرى في كبراه) ان حمل تعاقب الوجود المذكور في

الثاني وقد حوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المد كور الى ما ذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الخبلة كلامه حرف وصوت يقو ن بذاته وانه قديم وقد بانقوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصنف فهو لا، صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للحرف المشروط (أول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) أي من الحروف التي لها أول زمان وجود وآخره أو اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الخبلة في ان كلامه حروف وأصوات وسدوا انها حادثية لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لجوزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (أصوات وحروف) كإذهت اليه الفرقان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى

الصغرى على أن وجود الثاني مشروط بوجود الأول وانقضائه فالمدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يجنى عن عاقل فضلا عن محمد مثل الامام أحمد بن حنبل والظاهر أن مراده التعاقب في الترتيب كما كتب في المصنف على ما أشرنا اليه في أوائل الكتاب حينئذ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سبكه في آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر اليه لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به (قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) كأنهم يزعمون أن الجلد والغلاف كانا كامينين قديمين فبر زابعمل الجلد وأما ما نقل عن بعضهم من أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حر وفاور قوماهو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا فعنه قد ظهر قدمه بعدما كان في صورة الحادث ودلى أي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم (قوله فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر) الظاهر أن مراده من كل ما سوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبله حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بأن له انقضاء لا بأن لها أول كفي الحرف المتوسط مع أن استدلاله ذلك مبني على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه والافلا دلالة للانقضاء على الحدوث (قوله لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لجوزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على أن الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في مباحث التنزيهات بأنهم إنما يقولون بقيام قول كن أو الارادة فينم ما تدافع ثم المذكور في شرح المقاصد أن كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في ابتكار الافكار

فر (بخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث) كما ذهبت اليه
 البرامية خلافاً للحنابلة فهم أيضاً صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول
 وهي ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذي قاله الله منزلة (لا ذكره) نحن بل نقول به
 ونسميه كلاماً مظهياً ونعترف بمحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (انما ثبت أصراً وراء ذلك
 وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم
 بذاته تعالى متمنع صغرى القياس الثاني (ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات

(**قوله** بل يخلقها الله تعالى في غيره) خالفهم المذيل في نفس كن فانه قال قوله تعالى للشيء كن عرض حادث
 لافي محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات فلا يكون شيئاً من المحال اجساماً كانت أو غيرها الا بعد كن
 بدليل قوله تعالى انما قولنا للشيء اذ اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لأن حقيقة
 قوله تعالى انما قولنا للشيء الآية هو ان ليس قولنا للشيء من الأشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي
 ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت ما قولى لأحد من الناس
 عند ارشاده الآن أقول له تعلم يدل على انك تقول لكل أحد تعلم بل على انك لو قلت في حقه شيئاً يكن الا هذا
 القول وبهذا التوجيه يتدفع أيضاً ما يقال من أن الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثاً لكانت واقعة
 بكلمة كن أخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق اللفظي معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد
 مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقاً لله تعالى قلت ذكر الآمدي في ابرار الافكار أن المعتزلة كافة اتفقوا على
 أن معنى كونه تعالى متكلماً انه خلق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقة كما لا يعود من خلق الاجسام
 وغيرها فاما أن يستثنى القرآن عن الكمية أي عن قولهم العبد خالق لجميع أفعاله الاختيارية أو ينفي كونه فعلاً
 اختيارياً ياله لكن كل منهما يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال مذهبهم أن الله تعالى خالق
 كلامه أولاً في العبد ثم له يخلق مثله تعالى شأنه عما يخلقون (**قوله** كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور
 أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في اللوح
 المعهودة وليس هذا مستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار وأما
 عند الفلاسفة فهو النفس الكلية للفلان الأعظم ترادف فيه الكائنات ارسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا في
 قوله يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش والأصوات والحروف وان حمل
 على حذف المضاف أي يخلق الله تعالى ما يتم التقريب كما لا يخفى وأيضاً يلزم التكلف في قوله أو جبرائيل أو النبي
 عليه الصلاة والسلام لان المخلوق فيه ما نفس الأصوات والحروف (**قوله** يعبر عنه بالالفاظ) المتبادر منه هو أن
 الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه أنواع مختلفة وأكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد
 بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالأثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة
 عبر عنها بالالفاظ والحق أن المفهوم من عامة كلماتهم هو أن النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن اشكال
 (**قوله** ونزعم انه غير العبارات) الاولى أن يقول ونقول لان استعمال الزعم في الباطل غالباً لا يذيل زعمواطية
 الكذب (**قوله** اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والا مكنة الأقوام) أما الاول فلان التبعير عن ارسال زيد مثلاً قبل

بالازمة والامكنة والاقوام) ولا يخالف ذلك المعنى النفسى (بل) تقول ليس تنحصر الدلالة عليه في الالفاظ إذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يخالف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) أى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات (و) نزع (انه) أى المعنى النفسى الذى هو الخبر (غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و) ان المعنى النفسى الذى هو الامر (غير الارادة لانه قد يأمر) الرجل بما لا يريد كالمخبر لعبد هل يطيبه أم لا) فان قصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالأمور به (وكالمعذر من ضرب عبده بمعصيانته فانه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل الأمور به) لظهور عذره عند من يلومه واعتراض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر

وقوعه يكون بترسل وبعده وقوعه يكون بارسلنا وأما الثانى فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذلك واذا كان بعيدا يكون بذلك وأما الثالث فلان التعبير بالعربى فى القرآن وبالسريانى فى الزبور وبالعبرى فى التوراة وباليونانى فى الانجيل

عبارتنا شتى وحسنك واحد * و كل الى ذلك الجلال يشير

(قوله) والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس (وجه التفسير أن الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهى وليس هو الكلام النفسى ثم المراد بالطلب أما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبرى وأما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبرى لانه غير متغير كالطلبى فاكتفى بذكره عنه (قوله) اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) اعترض عليه بأن اللازم من هذا الكلام على تقدير اتهامه بغيره الكلام النفسى للعلم اليقضى لا للعلم المطابق اذ كل عاقل فى صدق الاخبار لا بد أن يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به على انه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان افاد الأزام على المنصم القائل له وأجيب عن الاول بأن الذى يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخبارى لا بد أن يكون دائما متدينا لا يتصور يافى المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به على أن المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بأن الكلام النفسى فى الواجب نه الى ليس الاثبات بغيره الكلام النفسى للعلم اليقضى عين المطلوب واجاب الامام الرازى عن الثانى بأن الخبر لما كان فى الشاهد مغاير للعلم كان فى الغائب أيضا كذلك للجماع على أن ماهيتهما لا تختلف فى الشاهد والغائب وأنت خير بأن عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسى وكيفية ماهيته وأما الاثبات للواجب اذ ذاك فيما نقل من الانبياء تواتر وفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور فى الشاهد وما نقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات (قوله) واعترض عليه بأن الموجود داخ (قد يتكافى فى الجواب عنه بأن هذا ذكر الزام على من قال أن أمر الانسان غيره عبارة عن صيغة أفعل على سبيل المعلوم والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء أم لا وأما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى حقيقة الأمر الطالب فهو أن الله تعالى أمر الكافر

لاحقيقته اذ لا طالب فيهما صلاحا كما لا ارادة قطعا (فذن هو) أي المعنى النفسى الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة نائفة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس ثم نزع انه قديم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو فاته المعتزلة انه) أي المعنى النفسى الذى يغير العبارات في الخبر والامر هو (ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) أي ارادة المتكلم (لما صر به لم يكن بعيدا) لان ارادة الفعل كذلك موجودة في خبر ولامر ومغايرة لما يدل عليها من الاور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات . مغايرة للارادة كما تدعيه الاشاعرة (لكنى لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم . في الامر راجع الى ارادة المأمور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقي الصفات وقد صرنا فيه (اذا عرفت هذا) لذي قررناه لك (فاعلم ان ما تقول المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعنى المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فحين نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك) كما صرنا آفا (وما نقوله) نحن ونثبتته (من كلام النفس) المغاير لاسائر الصفات (فهم يشكرون ثبوته ولو سلموه لم يتفوا قدمه) الذى ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (اني لمعنى) النفسى (واثباته) فاذن لادلة الدالة على حدوث لافاظ انما تقيدهم بالنسبة الى الخطابلة)

بالايمان ولم يرد منه الايمان أما الاول فلا تدرعه هذه الابواب بالايمان وأوعده العقاب بتركه وأما الثانى فقامت بالدليل أن الارادة هي الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع فلو أراد ايمانه لوفع (قوله هو ارادة فعل الخ) قيل هذا حجة تركك لان الكلام النفسى ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها لوضعية ومن البين أن الارادة المذكورة ليست مدلولاً لوضعية الصيغة الأمر واذ كان التعبير باللفظ عن النفسى تعبيراً بالأثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتأمل (قوله وليس يتجه عليه الخ) فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه أن الامر قد يوجد في صورة لا يوجد في ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم للمأمور به كما اذا قال المتكلم لرجل انا أمرك عن فلان بالامر الفلاني لكن لا أريد منك الا تيان به وانما أمرك به لاجله ثم يقول له بمحضره افعل كذا الا يقال ليس هناك حقيقة الامر لا ما تقول فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجح لأحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان بالجملة لا امرية وبكونه سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل (قوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم الخ) فان قلت هذا تصريح بانهايات العلم الزائد فكيف تقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم أن الكلام في خصوصية الواجب

المتأملين بقدم لالفاظ (وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل
على حدوث القرآن مطلقا) أي بلا تقييد بالنفسى واللفظي (فحث يمكن حمله على حدوث
الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة عليها ولا يجدى عليهم) أي لا يبطئهم فائدة وجدوي بالقياس
إلينا (إلا إن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ تفهم اذ على هذا
التقدير ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والامارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة
لهم أيضا في تلك الأدلة المطلقة (لكما ندكر بمض أدلتهم) التي من هذا القبيل ونجيب عنها
(تكميلا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الافدام وهو من المقول
والمقول (أما المقول فوجهان) الاول الامر والخبر (في الازل) (ولا مأمور ولا سامع)
فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى (قد بما
لاستوى نسبتة الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالملم) في ان تعلقه بمتعلقاته
يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح
تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشع صرح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم
تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلاف وقد وقع
في بعض النسخ كالمعلم والقدرة وهو سهو من القلم كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل
ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ن ذلك) السفه الذي ادعينموه انما
هو (في اللفظ وأما الكلام النفسى فلاسفه فيه كطلب التعلم من ابن سينا ولد) ويرد عليه

تعالى لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام في الارادة والكرهية فتأمل (قوله) ولما كان الحسن والقبح بالشرع
هذا الكلام من قبل المعتزلة الزاعى لان شرعية الحسن والقبح إنما هي عندنا وأما عندهم فهم ما عقليان (قوله)
وهو سهو من القلم فان القدرة الخ (قد سبق أن القدرة تعطف معنو يا غا ما لكل ممكن يسترتب عليه ممكن القادر من
إيجاد المقدور وتركه ولها تعاقب آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز أن يكون مراد المصنف حيث حكم
بأسواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبهض دون البعض التعلق الثاني فحينئذ
لا سهو أصلا نعم لا يخالفون نوع تكلف من حيث أن المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق (قوله) ويرد عليه
أن ما جوده الخ) استعرض عليه بأنه يقتضى أن الرسول عليه السلام لم يأمر بأشئ ولم ينه عنه بشئ عزم على الأمر
والنهي فقط بالنسبة اليه وفساده واضح دلالة انما مأمورون ومنهون ولذا وجب علينا الاستئصال وأجيب بأن
حقيقة الطلب انما تعلقت صريحا بالخاطئين الموجودين في زمان النبي عليه السلام ووجود فرد منهم يكفي في
خروج الخطابات عن السفه وأما ما صرح به في ذلك الزمان فمنوع وجوب الاستئصال لا يقتضى ذلك بل يكفي

ان ما يجده احدا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ن يطلب منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض القدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل يخصص القدرة هو لارادة فلا بد في الكلام ايضا في تخصيص و يعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تتعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر ~~و~~ واما المتعذر فوجوه ~~١~~ الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقولك مع قوله تعالى ما يأتهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله تعالى وما يأتهم من ذكر من الرحمن محدث) فانها يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا (الثاني) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) ذمناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة في الاستقبال ليكونه جزاء له (و) يكون (حاصلا قبيل كون الشيء) أي وجوده بقرينة الفاء

فيه كوننا مأمورين ونهين ضمننا وتبعنا (قوله لان وجود الطلب بدون ن يطلب منه شيء محال) قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعلوم أن يأتي بالفعل وقت عدمه وأما لو طلب منه أن يأتي به حال وجوده فلا والحق أن نفس الطلب من المعلوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود على اشكال (قوله فلا بد في الكلام ايضا من تخصيص) فان قلت لم لا يجوز أن يكون تخصيص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة ~~فلو~~ كان محصاه الارادة لم حدوته (قوله كتعلق الارادة لذاتها) فيه أن تخصص التعلق لذاته شأن الارادة فقط ولو جوز في غير هالصح تعلق القدرة لذاتها ايضا فلا يثبت صفة الارادة على أن تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلامرجح أو الإيجاب في الامر والنواهي ويمير التكليف واجبا عليه تعالى وايضا يشكل النسخ وسيسير الى جوابهما (قوله فانها يدلان على أن الذكر محدث) يرد عليه انها لا يدلان على أن كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا (قوله الثاني قوله تعالى * انما أمرنا لشيء الخ) فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل في صورة الفعل هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما أمره اذا اراد شيئا الآية (قوله لكونه جزاء له) هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشيء حين اردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعا في المستقبل والواقع فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام الله تعالى حادثا سواء أطلق على القرآن أو جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما

الدالة على الترتيب بلا مهالة (وكلاهما يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا وقا في الاستقبال واما التقدم على السكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالة على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذا قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (ولختص بزمان معين محدث لرايع كتاب أحكام آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله تعالى (انا انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا نارة وعربيا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) أي القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز (للعوي) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) أي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) أي بذلك المدعى وتصديقه (السابع انه) أعني القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه (يارب القرآن العظيم ، يارب طه ويس) فالقرآن مروب كالا وبمضا والمروب

لا يخفى (قوله) أما التأخر عن الارادة الحادثة (ان كان هذا المجبائية القائلين بحدوث الارادة لا في محل فالامر ظاهر وان كان الجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها (قوله) فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث (لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شيء إلا بالزمان ولا بالذات فليتامس (قوله) والمختص بزمان معين محدث) أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر وأما المختص بالماضي فلان الانتفاء في الحال أو الاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه (قوله الرابع كتاب أحكام آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه أحكام أي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت تثبت بالأحكام والحلال والحرام وفيه أقوال آخر (قوله) وعبر يا أخرى (دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عزيا ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك وأما دلالة على انه قد يكون عبريا أخرى فبضم ان التورية أيضا كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبريا مثلان المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغير (قوله السادس انه معجزة الخ) للحنابلة أن يقولوا معنى اعجازه انه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيمكن في مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته (قوله) على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (اذلا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالزول ولو لم يحاز

محدث (اتفاقا) التاسع انه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو اما أنزلناه انا أرسلنا (ولا شك انه لا نزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل (العاشر النسخ) حق باجماع الامّة ووقع في القرآن وهو (رفع) أو انتهاء (و) لاشئ منها يتصور في القديم لان (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) و الامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من لدلة لمقولة والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كما لا يخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه كما) تحقّقه (تنبيه) كلامه تعالى (واحد عندنا لما صرف في القدرة) من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار أو بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار وأما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا نتهامي (و) اما (انقسامه الى الامر والهي والاستفهام والخبر والنداء)

(قوله ولا ارسال في الازل) فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن أن يصار أيضا الى الحذف أي لا ارسال فيما قبل الازل حينئذ يتلازم مع سابق الكلام ولا حقه فتدبر (قوله ولا شئ منها يتصور في القديم) للحنابلة أن يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لادانته فلا يلزم حدوث ذاته (قوله والحق ما اختاره المصنف) لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية (قوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ) فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى (قوله تنبيه كلامه واحد الخ) فيه بحث لان الكلام اذا كان أمرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لا يجوز أن يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لاسبب اختلافه في ذاته وذلك بأن يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه باليجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الأصحاب بأن القدرة معنى من شأنه يأتي اليجاد به والارادة معنى من شأنه تخصّص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التأثيرات لابد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب أثره فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذا امتنع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد أصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذات مختلفة لزم أن يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم أن تكون مختلفة وليس كذلك وأيضا ما ذكره وان تمشي لهم في القدرة والارادة لم ينش في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في آثار ما قال الآمدي في ابتكار الافكار والحق ان ما أورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

فإنما هو (بحسب الملق) فذلك لكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي (وقيل) كلاله (خمس) هي الانقسام المذكورة (وقال ابن سعيد) من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة وإنما يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها (اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من أنواعه) والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق (ينبغي أنها ليست أنواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد مد جنسها بدونها ومعها أيضا فليس كلام ابن سعيد بعيد جدا كما توهموه (تفرع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يمنع عليه الكذب انه قائما عند المعزلة فلو جهنم الاول انه) أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قيل الافعال دون الصفات (فيصح وهو) سبحانه (لا يفيل القبيح وهو بناء على أصلهم في اثبات حكم المقر) بحسن الافعال وقبحها مقبسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الذي انه مناف لمصاحبة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والاصح واجب عليه) تعالى عندهم

(قوله) فأنما هو بحسب التعلق وهذا التعلق أزل عند الشيخ أبي الحسن الأشعري وبهض الاشاعة وحادث عند أبي سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقي أن الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الآدي في ابتكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا ونهيا وغيره من اقسام الكلا فثبت الشيخ الأشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالاجاب فتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن أن يتعلق به قلت لعل الشيخ يجمع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع وأما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز أن يكون التعلق حادثا بالاختيار وهذا ينسفع لزوم وجوب التكليف وأشكال حديث النسخ لكن المقام يعد محل تأمل فلي تأمل (قوله) فذلك الكلام الواحد (قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلاة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي وأما اذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير بالآثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتأمل (قوله) فجاز أن يوجد جنسها بدونها (كما أن الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالقياس اليها اذ الحق أن الكلام الازل ليس جنسابل أمر معين باعتبار ضده الاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية

فلا يجوز اخلاقه به (والجواب منع وجوب الاصلح) فلا يجب عليه شيء أصلاً بل هو
متعالى عن ذلك قطعاً (وأما) امتناع الكذب عليه (عندنا فثلاثة أوجه • الاول انه نقص
والنقص على الله تعالى محال) اجماعاً (وأيضاً فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه
(أن تكون) نحن (أكمل منه في بعض الاوقات) أعنى وقت صدقنا في كلامنا وهذا
الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقاً والالزام النقصان
في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التى مخلقتها في جسم
دالة على ممان مقصودة ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضاً نقص في فعله فيعود
المحذور امينه أشار الى دفعه بقوله • واعلم انه لم يظهر لى فرق • بين النقص في الفعل وبين
القمح العقلي) فيه (ذر النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه) فيها (وانما تختلف العبارة)
دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقمح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام
اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قدماً

كذا ذكره الابهرى (قوله والجواب منع وجوب الاصلح) فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام
ينافي حكمه ارسال الرسل ويوجب بأن احاطة كل حكمة بما لا يأتي في القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة
لا تطلع عليها (قوله والنقص على الله تعالى محال اجماعاً) فان قلت لاشك أن عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام
الى قومه يمكن لان ارسال غيره واجب عليه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان النقص قلت
امكان النقص انما يلزم اذا أمكن اجتماع عدم ارسال مع صدور قوله تعالى انا أرسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع
وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم ارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر (قوله أشار الى دفعه
بقوله واعلم الخ) لا يخفى ان ظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه
عليه ان اللزوم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل والتمتاز في جواز الثاني لا الاول
فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على
امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه أيضاً لان خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا
الكلام اعتراضاً على الجواب المقدّر وأنت خير بأن هذا لا يخلو عن محمل لكن الشارح راع فيه الابهرى وهو
تلميذ المصنف فاعلم بمراده والا فالاقرب أن نجعل اعتراضاً على أصل الدليل في المتن فانه لما قيل أن الكذب نقص
وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهراً أن لا يكون كاذباً في كلامه على الاطلاق اتجه أن يقال انما يدل ذلك على انتفاء
الكذب عليه مطلقاً لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذى نحن لانقول به لكن لم يظهر كونه غيره

(قوله لكان كذبه قدماً اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى) المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام
الصادق ولذا قال الابهرى في تقرير هذا الوجه الثاني لوجاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قدماً
لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذى يتوقف عليه الا تصاف بالخبرة

اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يتع عليه الصدق (المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال) فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والأزم) وهو امتناع الصدق عليه واللازم (باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (أن يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني أيضا (انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا) لانه القديم (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسى (فلا) دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها محدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الهم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسى واللفظي معا (خبر النبي عليه الصلاة والسلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) أي خبره عليه السلام بصدقه (مما يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده (وصحته) ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى منكما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم تصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) في صدق النبي (اذا

التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث بناءه أعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقة قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتبدر (قوله) واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الخ) فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق أيضا فانه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم أن يمتنع عليه الكذب مع اننا نعلم أيضا بالضرورة ان من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت أجيب عنه بأن قوله من علم شيئا محمول على دعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انما تقي علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف مانعاه وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من أول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التثبت بلزوم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا أن يحتمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص الباري سبحانه فتأمل (قوله) انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا دلالة على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة وأما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان أثبت الاشعري فحل بحث (قوله) مع ان الهم عندنا هو بيان صدقها لانها التي تنظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسى الامثا وقد يقال لماد الدليل على صدق الكلام النفسى ولا شك أن من أثبت المعنى النفسى جعل هذه الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه أن لا يكون فيها أيضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسى يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لأن كون الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسى الثابت صدقه بالدليل المذكور فرفع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونه دوال عليه دوروا الأصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسى القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد

امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقا فصديق النبي انما يعرف
بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلم (فلما التصديق
بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلي لا عقلي ودلائلها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق
اليها شبهة كما سبق عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على
وفق ما أشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ
وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم
الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فاعلم ان تسمى
كلاما مجازا لدلائلها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن اللفظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة
فاسدة كعدم الكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة
كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم
كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أسرا

ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليأمل (قوله فهو تصديق فعلى الخ) اعترض عليه بأن التصديق الفعلى
انما يثبت بحجة اذ لم يجوز النقص فى فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلى كما سر آتينا فلا يتم ذلك الاستدلال أيضا
الامع القول بثبوت القبح العقلى وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعزلة له قاطا الكثرة المؤنات وأخذ بالاسهل
وجوابه ان حجية التصديق الفعلى معلومة بحسب العادة سواء حوز النقص فى الفعل أم لا الا ترى ان قوما اذا
اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها
الملك ان كنت صادقاً فيما قلته فخالف عادتك فى القيام والتعمود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم
بكونه صادقاً ولا يحظر بياهم عدم جواز النقص فى فعله قطعاً كيف ولا شك فى الجواز فى هذه الصورة أصلاً (قوله
كعدم الكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف) واعلم أن الكفار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله
تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى
ومخترعاته بأن أوجده فى لسان الملك أو لسان النبي عليه السلام وأوجدت وشادالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس
من الكفر فى شئ بل هو مذهب أكثر الاشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفراً (قوله فيكون الكلام النفسى
عنده أمر اشاملا للفظ والمعنى) اعترض عليه بأن كلام الله تعالى ان كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى
يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا وهو الكلام المنزل
على النبي عليه الصلاة والسلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسماً للنوع القائم يلزم أن يكون اطلاقه على
ذلك الشخص بخصوصه مجازاً فيجوز نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً

شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فاللفظ حادث ولا دلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعا بين الأدلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا لانه بعد التأمل تعرف حقيقة ثم كلاهما وهذا الحمل للكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قوعد الملة

﴿ المقصد الثامن ﴾

في صفات اخلاف فيها وفيه مقدمة ومساثر (احدى عشرة) ﴿ فالمقدمة ﴾ هي انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير مذكورناه) من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فتنه بعض أصحابنا مقتصر) في نفيها (على انه لا دليل عليه) أي على ثبوت صفة أخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضيقه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعده في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد أيضا لان انتفاء المازوم

يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة أيضا وأجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله مكتوب في المصاحف مقروء باللسن) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على أن اللفظ يعد واحدا في الحال كلها ولا يعتبر متباينا للابتیان الحروف والهيأت (قوله بجوابه أن ذلك الترتيب الخ) وقد يقال القول بأن ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون اللفظ فالتلفظ حادث دون اللفظ أمر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل أن يتصور حركة يكون أجزاءها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل من أن المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بناء عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بأن اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقديم اللفظ مع حدوث التلفظ تناقضا وهذا التوجيه يندفع أيضا ما ورد على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من أن هذا الحمل بعيد جدا لأن الأدلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لأن شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من أن الخطاب اللفظي بدون مخاطب - فلهذا (قوله لان انتفاء المازوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحتمل أن يحمل على حذف المضاف أي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لأن المراد ههنا في لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك أن

لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غير المرغوبة) لكننا لانعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والنزاهة عن القائل ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) أي التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى (أو) بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالأنبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لا يمتنع كثرة الهالكين) بسبب

الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويجعل أن يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا له في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد أن انتفاء لزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللزوم مطابقة الآن انتفاء اللزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللزوم فيلزم انتفاء صفة لم يعم عليها دليل أم على التقدير الاول فظاهره وأما على التقدير الثاني فلائنه لا يلزم من نفي اللزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللزوم كما مر في جواب تاسع شبهة السهنية على افادة النظر العلم (قوله) ومنهم من زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بأن يقولوا بما قاله الاولون مع زيادة اذ لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة وسيجي نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص (قوله) بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الخ) ان أرادوا حصر الطريق العقلي فيما ذكر لم يفيدوا ان أرادوا حصر الطريق مطلقا فمنوع لان السمع دليل أيضا وبه أثبت الشيخ تلك الصفات على أن الدليل لو صح لكانا علمين بحقيقة تعالى اذ المعرفة بالكنه أكل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انما مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قات لو سلم فاعل له تعالى صفة لا يمكن انما معرفته أيضا فلا يتجه لهم بما ذكره نفي صفة غير السمع بالكلية فتأمل (قوله) فنحن مكلفون الى آخر) هذا ترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتب باعتبار الاخبار نظيره الفاء في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله أي اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فآخبركم انما مكلفون بكذا لا بكذا وحينئذ لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسخ فيقتضي قوله اذ هو بقدر وسعنا أن نكون مكلفين بمعرفة أيضا مع أن التفريع يقتضي عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عليه السلام على شيء منها فتدبر (قوله) كالأنبياء والكاملين من اتباعهم) فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يعم أحد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب وأما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره (قوله) ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين) لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون بيان المعرفة فرض عين بأن يكون التكليف بها النسبة الى جميع الناس وأما لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط حينئذ باقاة البعض ويؤيد كونه فرض

ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (وأثبت بعض) من المتكلمين (صفات أخر) بيانها تلك
 المسائل الاحدى عشرة (الأولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه
 صفة نبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (أئمة الشيخ) أبو الحسن وآبائهم وجهود معتزلة بغداد
 (صفة) وجودية (زائد على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) أي دون البقاء (كما في أول
 الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير
 الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال
 بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به (فلو
 دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) أيضا وجوديا
 (زائد) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في
 الجملة اذ حاصلها الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود (ولزم التسلسل) في
 الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد أن يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بأن
 الحدوث ليس أمراً زائداً وحله بعد نقضه ان يتجدد الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية
 كتجدد معية البارئ تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه
 بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) أي اني كون البقاء صفة وجودية زائدة (اتقاضي
 أبو بكر والامامان امام الحرميين والامام الرازي) وجهود معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو
 نفس الوجود في الزمان الثاني) لا أمر زائد عليه لوجهين : الاول لو كان (البقاء) زائدا
 لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة

كقائه عليه السلام قرعوا المساهمين على ما فهموه من القرآن (قولهم وجهود معتزلة بغداد) ظاهره بخالفه
 ما ذكره في حواشي التجر يد من أن قدماء المعتزلة يشبثون الاحوال ومتأخر وهم يوافقون الفلاسفة في القول
 بأن الصفات عين الذات (قولهم صفة وجودية زائدة) فان قلت القدم بوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول
 البقاء عليهم بالاشتراك اللفظي (قولهم كما في أول الحدوث) هذا انما ينتهض في المحدثات وقياس الغائب على
 الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهد او غائبا على انه لا يدل على كون البقاء زائدا على الوجود
 المخصوص أحسن الوجود المستمر (قولهم منقوض بالحدوث) قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل
 وصف تقدم على موصوفه يكون اعتبارا يضر ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وأنت خير بأن النقض
 للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذي
 هو متخلف الحكم عن الدليل (قولهم لم يكن الوجود باقيا) أي في الزمان الثالث لا في الزمان الثاني لا يقال لا يلزم من

البقاء المفروض زواله (و) حينئذ (تتسلسل) البقاة المترتبة الموجودة معا (والجواب
ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان
فلا تتسلسل أصلا ويرد على هذا الجواب ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر (الثاني
لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى
البقاء أيضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به (والا) أى وان لم يحتاج البقاء الى الذات
(لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره أيضا (فكان)

عدم بقاء البقاء أن لا يكون الوجود باقيا لجواز أن يكون باقيا بقاء عدمى لانا نقول قد سبق في الامور العامة أن
العدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم انصاف الموصوف بها ألا ترى انه اذا عدم السواد لم يتصف به
الجسم أصلا نعم يردانه لم لا يجوز أن يبقى الوجود ببقاآت متجددة كما هو مذهب الشيخ في سائر الاعراض فان
قلت الكلام في بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم كان ينبغي أن يقصر على أن يتجدد البقاء يستلزم أن
يكون تعالى محل الحوادث ويمكن أن يقال انه من باب تعيين الطريق (قوله والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء)
فيه بحث أما أولا فلا ينبغي حينئذ أن يكون بقاء الباري تعالى أيضا نفسه وثبات أن البقاء لا يحتاج في البقاء الى
بقاء زائد بخلاف غيره مشكل وأما ثانيا فلا أن المحسم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه
هذا الجواب ولا القول بجواز أن يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق في نظائره وذلك لان دليله الذي استدل
به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ
البقاء يتحقق بدوره كافي نال زمان الحدوث ويتجدد بعده صفة هي بقاء البقاء والحاصل أن دليل الثاني يتم الزاما
وان لم يتم برهانا (قوله ويرد على هذا الجواب الخ) فيه بحث أثرنا اليه في الأمور العامة وهو أن هذا
الجواب يرد على قولهم ماتكرر نوعه الخ لان هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه أن هذا القول ضابطة
ذكرها صاحب التلويحات وبنينا بأنها لو لم يكن اعتبار بالزمن التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة واذ منع لزوم
التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف ثبت بها ما هو المطلوب اعنى كون البقاء
أمر اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لا يمكن توجيهه الا براد بأن خلاصته
هو أن ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه يرد اعترافهم بأن ماتكرر نوعه يجب أن
يكون اعتباريا سواء تم دليله أم لا ويمكن أن يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من
الورود ويجعل أن ماتكرر نوعه الخ فاعله حينئذ يكون إعادة لما ذكره في الأمور العامة ويكون فائدة إعادة
دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق أن ماتكرر نوعه يجب
كونه اعتباريا فافشار الى دفعه بأن تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا أيضا يدفع البحث لكن يرد عليه
بأن هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون رد المدعى لان ابطال المزوم لا يفيد ابطال اللازم
سبعا والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم
الأ أن يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه في نفسه فان ذلك القدر يكفي ههنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل

(قوله لزم الدور) لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها في

البقاء (هو الواجب) الوجود لانه الغني المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معطل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا) تنبيه) اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات (يريد أن المبتئين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) أخرى (بأنه) مني بعل به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين (للنافين) (ينفي) المعنى (الاول) من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا

الزمان الثاني فلا دور لانا نقول بل المدعى أن قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني فتدبر (قوله والجواب منع احتياج الذات اليه) ليس هذا اختيار للشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بأنه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الأول ومنع للزوم الدور ثم أن الضمير في وان اتفق تحققهما مرجع الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما أشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر (قوله) معطل به ممنوع) هذا التعليل وان قال به القائل بأن البقاء معنى تعلل به الوجود في الزمان الثاني الا أن مراد المانع هو الابعاء الى أن ما ذكر لا يتم حجة حقيقية بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النفي فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يقول الى أن الواجب وجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته قلت لعله يشبه بما ذكره صاحب الصحائف من أن اللازم افتقار صفة الى صفة أخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة وان كان مردودا بما ذكره في شرح المقاصد من أن افتقار الوجود الى أمر سوى الذات ينافي الوجود بالذات فان قلت وجود الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غير لازم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا وتماقهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعول ما يدل على عدم تجوزهم إياه أيضا والوجود في الزمان الاول مستغنى عن صفة البقاء فكيف تعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل استغناء الشيء بالحاجة قلت لعله يزعم أن افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الخارج (قوله) اثبات البقاء قد يفسر الخ (في العبارة مساهلة حيث ذكر الاثبات وفسره بالتصديق ثم لا يخفى أن زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل بأن الوجود عين الذات وإذ قد عرفت أن الوجود في الزمان الثاني يلزم أن يكون عين الوجود في الزمان الاول ومن البين أن العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الا أن يحصل على حذف المضاف أى استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويدعى انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على أن اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت أن الاستمرار أو الوجود في الزمان الثاني زائد على أصل الوجود فكان الأهم أن يتعرض له فتأمل (قوله) لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا الخ) فيه بحث لان أصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثاني وأما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك أن أصل الأمر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يمكن للوجود فيه وأما الوجود في الزمان الثالث

ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان أمراً يعلّل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) ينفي المعنى (الثاني) دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور في الصفة (الثانية) القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم (وجودي زائد) على ذاته (وابنته ابن سعيد) من الاشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ماصر في البقاء) وتصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالمرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا التقدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له التقدم بعد ما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات فكذا التقدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (بابطاله) أي ماصر مع ابطاله فلا حاجة الى إعادة شيء منها وحمل ماصر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته (و) الذي (يخصه) أي يخص بابطاله (انه ان اراد به) أي بالتقدم (انه لا أول له فسلب) فلا يتصور كونه وجودياً (أو انه صفة لأجلها لا يختص) الباري سبحانه وتعالى (بميز كما فسر) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ أبو اسحاق لاسفرايني) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لافي حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة التقدم عليه (في ذلك) يكون القدم أمراً سلبياً اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لافي حيز فان قلت هذا السلبى معال بالتقدم لان نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعمل بخلاف الثبوتية (أو غيرها)

فلا يكفي بل لابد من بقاءه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لا يبقى فرق بين معنى البقاء في أن الوجه الاول ينفي كليهما اللهم الا أن يقال أن معنى الامر الذي علل به الوجود يعنى المعدوم ويجوز انعدام المعدل لكن هذا مختص بالحوادث والاطهر أن مراده أن ذات البقاء أمر يعلّل به وجود الذات ووجود نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل (قوله كالمرجون القديم) المرجون عود العرق ما بين شعاريه الى منبعه من النخلة (قوله فكذا التقدم الذي هو التقدم بلا نهاية) فيه منع للقطع بتغير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع أحدهما ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر (قوله مما لا وجه لصحته) لانهم للنافين للثبوتين (قوله اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لافي حيز) في العبارة مساهلة والمقصود أن مرجعه انتفاء التميز فلا يرد أن الوجود ليس بسلبى (قوله قلت أن الصفات السلبية لا تعمل) أي لا تعمل بالوجود فيكون هذا السلبى أو سلبى آخر نفس القدم لا معاوله فلا يرد تعاميل عدم التميز بالجرد والحاجة

من الداني (فالتصوير) أى فعلية تصوير ذلك المعنى المراد أولاً (ثم التقرير) والتحقق باقامة الدليل عليه ثانياً (هذا) الذي أوردناه ههنا في ابطاله (منضم الى ماسبق) في مباحث الامور العامة (من انه) أى القدم أمر (اعتبارى) لاجوده في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضاً * الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى) يختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة) قال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مہراق

أى استولى وقال الآخر

فلما علونا واستوينا غلبهم * تر كذاهم صرعى لنسر وطائر

أى استوينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) أي يشعر بسبق هذه الامور التي تستحيل في حقه تعالى (وأيضاً لفائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لا نأجيب عن الاول بمنع الاشعار) الا ترى ان الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على أمره نعم ربما يفهم سابق تلك الأمور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء في أمر مخصوص (وعن الثاني بأن الفائدة) هي (الاشعار بالأعلى على الأدنى اذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستولياً على غيره قطعاً وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الأعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى اذا كان به أولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الأدنى بالحكم أولى (وقيل هو) أى الاستواء ههنا (المقصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) أى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك تمضى بالى) كالمقصد (دون على) كاستيلاء (وذهب الشيخ في أحد قوله الى انه) أى الاستواء (صفة زائدة) ليست حائدة الى الصفات السابقة وان لم نلها بعينها (ولم يقدّم دليل عليه ولا يجوز التعميل) في اثباته (على الظواهر) من الآيات والاجاديت (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء أو المقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الاجسام

بلا مكان (قوله اذ مقرر في الاوهام الخ) دفع لما يقال لعزل الله تعالى مخلوقاً أعظم منه (قوله اذ ذلك تمضى بالى)

الصفة (الرابعة) الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الى وجهه انبته الشيخ في أحد قولي وأبو اسحاق الاسفرايني والسلف صفة (ثبوتية) (زائدة) على مامر من الصفات وقال في قول آخر وافقه القاضي انه الوجود (وهو كما قبله) اعني الاستواء (في عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) في اللغة (للجازحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز اردادها في حقها تعالى (ولم يوضع لصفة أخرى) مجهولة انا (بل لا يجوز وضعه لما لا يمكن له المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني) فتعين المجاز والتجاوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجاوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق * الصفة الخامسة (اليد قال الله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي فانبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقه بيدي أي بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرة تعالى (تشریف) وتكريم له (كما أضاف الكعبة الى نفسه) في قوله ان طهرا ابتني للتشريف مع انه مالك لامخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك في قوله إن عبادي ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بان) اليد مجاز (عن القدرة بناء على أصلهم) الذي هو نفي الصفات وانبات الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة أي لفظة بيدي زائدة كما في قوله

والتضمن خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة (قوله انبته الشيخ الخ) سوق الكلام بدل على أن الشيخ ومن تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الآية كل شيء هالك الا تلك الصفة فينزم هلاك باقي الصفات بل الذات أيضا لو تجوب عموم المستثنى منه فالصواب أن يكون مجازا عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح (قوله بل لا يجوز وضعه الخ) لا يجوز أن يعلم النبي عليه الصلاة والسلام الذي هو المخاطب ولو سلم فعل القصد الى الابتلاء وكبح عنان الذهن كما قيل في التشابهات وحصر فائدة الوضع في فهم المعنى ممنوع (قوله أي بقدرة كاملة) لان العمل باليدين يشعر بالتكلف فاذا استند الى

دعوت لما نابي مسورا * فلما قلبي يدى مسور

وهو في غاية الركافة (وتحقيقه كما في الاول) أى كالتحقيق الذى ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة (السادسة المينان قال تعالى تجرى بأعيننا ولنصنع على عيني وقال الشيخ نارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (ونارة انه البصر والكلام فيه مامر آتفا) فان أثبت الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لانعرفها يوجب الاجمال فوجب أن يحمل مجازا عن البصر أو عن الحفظ والكلام وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة (السابعة) الجنب قال تعالى (أن تقول نفس) يا حسرة على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في أمر الله كما قال الشاعر

أما تتقين الله في جنب عاشقي * له كبد حري وعين تفرق

أى تلع وتتحرك ودرقاق الشراب متلاذبا منه أى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحلاق أو أراد الجنب يقال لا ذنبه أى بجانبه) وحرمة * الصفة (الثامنة) القدم قال عليه السلام) في اثناء حديث مطول (فيضع الحبار قدمه في النار) فنقول قط قط أى

البارى تعالى يراد به الكمال (قوله فلما قلبي يدى مسور) لبا الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والغاء فيه للعطف على دعوت ولبي الثانى بالياء الساكنة مصدره مثنى مضاف الى ما بعده كما في لبيك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضى تأكيدا للاول كما يتوهم والغاء فيه للسببية والمعنى إني دعوت مسورا لاجل ما أصابني من الحوادث حتى ينصرف فأجاني ثم قال قلبي يدى مسور أى قلب يدى مسور الباب بعد الباب أى أفيم في طاعته اقامة كثيرة قيل وانما قال يدى مسور لان مسورا أعانه باليد (قوله وهو في غاية الركافة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالباء كما في الآية (قوله عن معنى معقول هو القدرة) وقد جوز أن يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كما في بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال الى أرحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفين الحاصلتين مع الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب أيضا بخلقها تعالى وهذا الوجه أدخل في التقرير على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله تعالى يد الله فوق أيديهم فانه ظاهر في القدرة بلا مربية وأيضا لا يظهر حينئذ وجه تشبيه اليد (قوله تجرى بأعيننا) قيل المراد العين التي انفجرت من الارض وهو بعيد (قوله انه صفة زائدة) الضمير راجع الى العين لا العيان والالقال صفتان زائدتان كما قال الآمدى (قوله مما لا يلتفت اليه) أبطل تأويل الآمدى ولم يذكر تأويل صاحبها كما ذكر في امثاله قيل وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما أعيانها بل أراد بذلك ما بدفع شيطانها ويسكن سورتها

حسبي حسبي وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض
وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي أخرى يقال لجنهم هل امتلأت وتقول هل من مزيد
حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار أو بمن يرفع
نفسه عن امتثال التكليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث
وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها * الصفة * (التاسعة) * الاصبغ قال عليه السلام
ان ثاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن (وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين
أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة وأما
وجه التأويل فكما في اليمين * الصفة * (العاشرة) * اليمين قال تعالى والسموات مطويات
بيمينه) وتأويلها بالقدره النامة ظاهرة * الصفة * (الحادية عشر) * التكوين أثبتته الحنفية
صفة زائدة على السبع المشهورة أخذنا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما
على كون الحادثات أعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخايق (قالوا وانه غير
القدره لان القدره أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون أثرا للقدره
وأثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هي الامكان وانه للكن ذاتي فلا يصلح
أثرا للقدره) لان ما بالذات لا يعمل بالغير (بل به) أي بامكان الشيء في نفسه (تعلق المقدورية

ويقطع مساهمتها كذا في المظهر) (قوله الحادي عشر) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بأن
يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التأني عشر لان سقوطها من الثلاثة الى العشرة لما كان
علامة التأنيث كما تقر في النحوي فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتي التأنيث التائي في حادية وسقوطها
من عشرة لان الاسمين تتزاملا منزلة اسم واحد ومثل هذا يقال في المذكر أحد عشر اثم الدليل على أصل ما ذكرته
هو الاستعمال وهذا الذي ذكر وجه المناسبة الذي اعتبروه فالتناقض فيه لا تجدي كثير نفع واعلم أن تفسير
التكوين بانخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من مثبته تفسير بالعارض والا فالخراج أمر
نسبي لا يعمل له وجود في الخارج (قوله والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازا عنه وأما ما قيل من انه
جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشياء لاوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة كن ولا نعي بصفة التكوين الا اذا فقد
أجيب عنه بأنه يعود حينئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى على أن الاكثرين يجعلونه مجازا عن
سرعة الایجاد والتكوين بماله من كمال العلم والقدره والارادة وأما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين
عين المسكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المسكون فجوابه أن ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة
زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريديّة المبتنون له (قوله وانه غير القدره) وغير الارادة
لان الایجاد مسبوق بالارادة (قوله للممكن ذاتي) قيل عليه يجوز أن يراد بالصحة الامكان الاستعدادي
وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله أجيب بأن هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسيأتي بجوابه

فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب أو ممتنع فاذن أثر القدرة هو الـكون (أي كون المقدور وجوده لاصحته وامكانه) فاستغنى عن (أثبات (صفة) أخرى (كذلك) أي يكون أثرها الـكون (فان قيل المراد بالصحة) التي جعلناها أثراً للقدرة هو (صحة الفعل) بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لاصحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره) وأما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعملة بالقدرة (فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من لشيء المقدور له (فلا يحصل بها) منه (أحدهما بعينه) بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين (قلنا كل منهما) أي من ذينك الطرفين (يصاح أثرها) أي للقدرة (وانما يحتاج صدور أحدهما) بعينه عنها (الى مخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ (لا حاجة الى مبدأ للـكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز أثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالـكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كف فلان أي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطائفة في تدبيره له وبيان أنه وجد روح الطائفة لان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمل على حقيقة فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تبشير الخير والنجاح في كل أمر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت أزهارها فعني ضحك ظهر تبشير الصبح والنجاح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنهه ما كان متوقفاً منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ماذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير

(قوله) وحينئذ لا حاجة الى مبدأ الخ) اعترض عليه بأن التكوين هو المعنى الذي تجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أ يضال هو وجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وأجيب بأن الظاهر أن ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه والمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الدوات (قوله حتى بدت نواجذه) الناجذ أحد الاضراس وللانسان أربعة نواجذ في أقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى خرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكالـالعقل (قوله تبشير الصبح والصبح) الصبح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتبشير الصبح أوائله

وبعضها على الكسبية وبعضها على المجاز مراعىا لجزالة المعنى وخفامته ومجانبا عما يوجب ركا كنه
فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان

﴿ المرصد الخامس ﴾

فيما يجوز عليه تعالى) أي يجوز أن يتعاق به كالرؤية والعلم بالكسنة (وفيه مقصدان

﴿ المقصد الاول ﴾

في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع ، في شبه التكرين فهنا ثلاث مقامات المقام الاول
في صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الله فيها فذهبت الاشاعرة الى انه تعالى يصح أن
يرى ومنعه الا كثرون) قل لا ممدى اجتمعت الاثمة من أصحابنا على ان رؤيته تعالى في
الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سما في الدنيا فثبتت بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز أن يرى في المنام فقل لا وقبل ثم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن
رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا
لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا
الى الشمس فرأيناها ثم عمضا الدين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة
للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيها
الا ان الحالة الاولى فيها أمر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا
نعلم بالبدية تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى (قالت الفلاسفة هي)

وكذلك أوائل كل شيء والتبشير البشري أيضا (قوله والكلام في الصحة وفي الوقوع) فان قلت لم يقتصر
على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضا قلت لانها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا
الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فان قلت المعلوم عليه من أدلة الامكان المحض أيضا معنى اذ لا وثوق على الدليل
العقلي ههنا كما ستقف عليه قلت نعم اسكنه قطعي وليس في أدلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحثية اللهم الا أن
يتشبهت بالاجماع قبل ظهور المخالف وبالجملة في الطريق الذي سلكوه اهتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصد
الاصلي (قوله فهنا ثلاث مقامات المقام الاول) في العبارة مساهلة لانها لا تخلو اما أن تكون المقامات جمع مقامات
أو مقام فعلى الاول ينبغي أن يقول المقامة الأولى بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي أن يقول ثلاثة مقامات (قوله ونفاه
آخرون) يرده أن الدليل المعنى الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا (قوله والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا) وان لم تكن رؤية حقيقة قال المحققون المثل غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثابة المثل لا بمثابة الاصل له قال
الغزالي وكذا رؤية جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الآتي بالوحي نفس

أي تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية
والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل أن
الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه) أي هذا التخيل (عن نفسه أصلا) وما ذلك
إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية
(الثاني ان من نظر) بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى
شيء أبيض) فانه (يرى لونه بمنزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدقته تأثرت
عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول * الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك
البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتها الى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف
لم يرها (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منها (لما كان) الأمر (كذلك قلنا
كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (وأما عود) تلك الزيادة
التي هي (الابصار اليه) أي الى التأثير (فلا) دلالة عليه (فلا هي) أي فلا الابصار بتأويل
الرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى الله سبحانه
وتعالى من غير أن تأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرؤية أمر يخلقه
الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم
علت أن الله تعالى ليس جسمًا ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقلب حدقة نحوه
ومع ذلك يصح أن ينكشف لمبادئه انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الاحاديث
الصحيحة (و) ان (يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما انفرد
به أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن
بناء على اعتقادهم كونه جسمًا وفي جهة وأما الذي لا إمكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع
وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) أي على
جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجهله مسلكين) هو المسلك الاول النقل) وانما قدمه
لانه الاصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام رب أرني انظر اليك قال ان تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
اراه)

جبرائيل عليه السلام حينئذ وفيه من المفسد ما لا يحق وقد اشار اليه الشيخ في مفتاح الغيب (قوله عائدة الى
تأثر الحدقة) فان قلت لا رؤية حال التعميض مع أن التأثير باق كما ستعرفه فكيف تعود الرؤية الى التأثير قلت

ترانى والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع)
 يكونه تعالى صريحا (لما سأل لانه حينئذ اما أن يعلم امتناعه أو يجمله فان علمه فالعقل لا يطلب
 المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه
 الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصالح للنبوّة اذا المقصود من البعثة هو الدعوة الى
 العقائد الحقّة والأعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار
 الجبل أمر ممكن في نفسه وماعلق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان مممتنا لا يمكن صدق اللزوم
 بدون صدق اللازم * الاعتراض أما على الاول فن وجوه * الاول ان موسى عليه السلام لم
 يسأل الرؤية بل تجوز به عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم اللزوم على اللازم شائع
 سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكانه قال اجمعاني طالما بك علم ضروريا (وهذا تأويل)
 أبي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي وأكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت
 للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جداً) والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في أرني
 بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله
 فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر طعنا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الالدليل) ولا دليل
 ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدّة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب

الرؤية عندهم هي التأثير المخصوص القوي الذي لا يوجد عند التعميض (قولهم وان جهله فالجاهل الخ) حاصله أن
 أن ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوّة والنبوّة ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم
 الامتناع لا يسأل العقل مع أن السؤال متعلق فتعين الامكان (قولهم وماعلق على الممكن فهو ممكن) أو رد عليه
 انه يصح أن يقال أن انعدام المعلول انهدمت العلة والعلة قد تمتع عدمه والمرفيه أن الاتباط بين الشرط والجزاء
 بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتي غير معلق على شيء وأجيب بأن انعدام العلة التامة على
 قاعدة الاسلام غير ممتمنع اذ منها تعلق القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه انه يشكّل بالنسبة الى الصفات وقد
 يجاب بأن المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يشوبه امتناع لا من الذات
 ولا من الغير ولا شك في أن امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته وأما ما ذكر
 من السرفسة مرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره
 لذلك وان كانت استحالته بالعرض ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنح صحة ذلك القول لغة فتأمل

(قولهم بل على تقليب الحدّة) فان قلت هذا ليس كما ينبغي لانه ممتمنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده أن مقتضى
 اللفظ والتعديّة بالى الجمل على التقليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه وأما امتناعه بالنسبة اليه تعالى
 فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعنى الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية ليس

لرؤية أيضا (ثم) نقول (بمتنع حملها) أي حمل الرؤية المطلوبة (عليه) أي على العلم الضروري (ههنا أما أولا فلانه يلزم أن لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل) لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالظن ليس كذلك (وأما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية) لا للعلم الضروري (باجماع المعتزلة) فلمحمل السؤال على طلب العلم لم يطابق أصلا * (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسأله اراءة ذاته بل (سأل أن يريه علما) وامارة (من أعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (خذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه) فقال أنظر اليك (نحو واسئل القرية) أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضا والمعنى أرني علما من أعلامك أنظر الى علمك (وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الال دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما أولا فلقوله لن تراني) فانه نفي لرؤيته تعالى لا للرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (وأما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من أعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وأيضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تدكدك الجبل لافي استقراره * (الثالث)

يستعمل في الموضوع له عند الشارح كحقيقته في شرح المفتاح (قول ضرورة مع انه يخاطبه) أو رد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجوبه كمن يخاطبنا من وراء الجدار وأجيب بأن العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا تكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فيقول الى الرؤية بمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئيات ليس بل لازم للرؤية فلا يصح قولهم بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازم ههنا يراد أن يقال خطاب موسى عليه السلام إياه تعالى لا يفيد العلم به ضرورة الا يرى أن يخاطبه تعالى مع أن وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة وأما مخاطبه تعالى إياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة الخلق على الخالق نظري اللهم الآن يقال سرعة الانتقال من الأثر الى المؤثر يلحقه بالضرورة فلي تأمل (قول باجماع المعتزلة) لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزنخشرى والافتقد قال هو في كشافه لن تراني أي لن تطبق معرفتي بهذه الطريقة (قول من أعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للابكار هو الاولى (قول وأيضا الخ) فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور أن استقرار الجبل اشارة انه سبى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا أن نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل

من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه) لانه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استعالة المستول (وهذا أول الجاحظ وتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم أما أولاً فلانه لو كان) موسى (مصدقاً بينهم لكفاه) في دفعهم (أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما) زجرهم و (قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وإلا) أي وان لم يكن مصدقاً بينهم بل كان القوم كافرين منكبين لصدقه (لم يصدقوه) أيضاً (في الجواب) بل نرى اخباراً عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسموا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجردا اخباره مع انكارهم لمجزاته الباهرة (وأما ثانياً فلانهم) لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يخرج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية و اضافتها الى نفسه وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المستول لانهم (لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل) جاز أن يكون (ذلك) الأخذ (لقصد هم عجز موسى) عن الايمان بما طلبوه (تعنتا) مع

(قوله وفي أخذ الصاعقة الخ) فائدة هذه المقدمة يظهر في قوله وليس في أخذ الصاعقة دلالة الخ (قوله بل كان يجب عليه أن يردعهم) وفي الكشف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعامهم الخطأ فالحوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية لتعلموا استحالاته ويرفع شهرتهم واعترض عليه بأنه لا يتصور من المؤمنين أن يقولوا انهم لن نؤمن لك وأجيب بأنه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم عن العناد الا ترى انهم بعدما آمنوا بأواعن قبول أحكام التوراة حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلهم ما فيها والاليعن عليكم وقالوا له بعدما رأوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب أنت وربك فقاتلا فانا ههنا قاعدون على انه يجوز أن يراد بل نؤمن لك سلب الاطمئنان فينبذ الاشكال أصلاً (قوله فكيف يقبلون مجردا اخباره) فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجردا اخبار موسى عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين أن الله تعالى قال كذا قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو الخبر بأن المسموع كلام الله تعالى على أنهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تأييده بالمعجزات فن السبعين أولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تأمل (قوله فلم يخرج موسى في زجرهم) هذا اذا كان أخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية كما هو المفهوم من قوله تعالى فأخذتهم الصاعقة بغاء التعقيب بالامهلة

كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعابهم كما أنكر قولهم ان تؤمن لك حتى تفجر لنا من
 من الأرض ينبوعا وقولهم أنزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المستول أمرا
 ممكنا في نفسه (فإظهر الله) عليهم (ما يدل على صدقة معجزا) ورادعا لهم عن تغتهم
 (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالعقل
 (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فينقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الأدلة وان
 كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما
 سأل هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (أرني كيف تمجي الموتي
 قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمأنينة فيما يمتدده ويملكه بانضمام
 المشاهدة الى الدليل (والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تميزا
 لا يخلط متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يؤول قول الخليل) تارة (بما يصف)
 وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضمه انه خاطب
 الرب وجبرائيل ليس برب وأيضا احياء الموتي ليس مقدورا لجبرائيل فكيف يطلب منه
 (و) تارة (بما يقوي) وهو ما روى من انه أوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انسانا خليلا
 وعلامته اني احيى الموتي بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الا انسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه
 (مع انه كان يمكنه) أي يمكن موسى (ذلك) أي طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال مالا
 يمكن (من الرؤية بأن يطلب اظهار الدليل السمي على استحالتها بالاطاب لها فيكون حينئذ
 طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم
 امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته
 عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والفرض من البعثة هو الدعوة الى انه
 تعالى واحداً وانه كاف عباده بأوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على
 العلم باستحالة رؤيته وأما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى

(قول والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت) هذا يخالف لما سيصرح به في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس
 بمختار المصنف (قول وجبرائيل ليس برب) لأن الرب المقيد وان أطلق على غيره الله تعالى بمعنى المربي كقوله
 تعالى ارجعني الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا يليق بشأن ابراهيم عليه السلام .

آصرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية و (السؤال) بطلها
 (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى) الخصار (بالتكليم في معرفة
 الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المنزلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام
 هي البدعة الشنماء) والطريقة الدجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم
 العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء
 كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم
 (لا يمد من الصفات) بل من الكبار التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال
 من الصفات نقول (في جوازها من الانبياء ما يأتي) من المنع والتفصيل (وأما على الوجه
 الثاني) أى الاعتراض عليه (فمن وجهين * الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما
 حال سكونه أو) حال (حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بانه ان لم يعلقه) أى وجود الرؤية
 (عليه حال سكونه لزوم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فاذن
 قد) تمين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (ان الاستقرار حال الحركة محال)
 فيكون تعليق الرؤية عليها تعلقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته (والجواب
 انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون أو الحركة والا لزم
 الاضمار في الكلام (وانه) أى استقرار الجبل من حيث هو (ممكنا قطعا اذ لو فرض)
 وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته) أى في زمانها (ليس بمحال
 اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو
 (الاستقرار مع الحركة) أى كونها مجتمعين لادقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه
 (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية أو امتناعها
 بل بيان عدم وقوعها لعدم المماق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا أو ممتنعا فلا يلزم
 امكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصد بالذات (ويلزم) منه لزوما
 قطعيا (و) الحال (هنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه

(قوله والالزم الاضمار في الكلام) بأن يقال مثلا التقدير فان استقرار الجبل حال حركته واعتراض على هذا
 الجواب بأن استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها وأجيب بأن المعلق
 عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو أى من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر

(فأما أن يقع المشروط فيكون) هو أيضا (ممكننا والا فلا معنى للتمسيق به و) إيراد (الشرط والمشرط) لانه حينئذ منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق وربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح ﴿ تذييب ﴾ كل ما سئلوه عليك (في ان اقام الثاني) بمبادل على وقوع الروية فهو دليل على حوازاها) وصحتها بلا شبهة (فلا تطول بذكرها) في هذا (الكتاب) كما فله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب ﴿ المسلك الثاني ﴾ من مسلكي صحة الروية (هو العقل والمعدة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) أبي الحسن (والقاضي) أبي بكر (وأكثرا أئمتنا ونحريه انا نرى الاعراض كالألوان والاضواء وغيرهما) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) أيضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض) في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض وتميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فروية الطول والعرض هي روية الجواهر التي تركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال

بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق (قوله فهو دليل على حوازاها) قيل عليه الاستدلال بالدالة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت تصرف الادلة عن ظاهرها فلا استدلال بها على امكانها دور واجيب بأن الاستدلال بالدالة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بدهة واستدلالا لا على الجزم بإمكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم (قوله ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد عليه أن نميز أحدهما من الآخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم روية الطول والعرض الا ترى اننا نميز الاقطع من الاعمى مع أن الاقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعاً وان أراد التمييز بسبب روية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بأن المراد هو التميز بمجرد استعمال البصر من غير أن يكون لأمر آخر مدخل فيه وبميز الاعمى من الاقطع من حيث هو ذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء المعاونة الاساسية وانت خبير بأن الكلام في نبوت الفرق قدبر (قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال) فان قلت لعل للطول جزءا خارجا عما يجزه المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون لا قضاء أصلهم فيعود المحذور نعم يرد عليه أن المحال قيام العرض الواحد بمحلين على أن يكون كل منهما

وجودهما وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانقائها عند العدم) فان الاجسام
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق (ولولا تحقق أمر
مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) أى اختصاص الصحة بحال
الوجود (ترجيحاً بلا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير استثنائها عن العلة الى طرفي
الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر
والعرض والالزم لتبليط الأمر الواحد) وهو صحة كرن الشيء شيئاً (بالعلل المختلفة) وهي
الأمور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث العلل (ثم
نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما)
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث
لا يصلح) أن يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم
لا يصلح ان يكون جزءاً للعلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب
منه) (واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي) أي العلة المشتركة
(الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات
كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فينتحق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم
ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل وجود كالاصوات والروائح والمذوسات والعلوم
والشيخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء (تحقق الرؤية له وانما لا يرى)
هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) أي بمدروؤيتها فانه تعالى اجري
عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم
يشدد عليه) النكير أى الانكار ويقول هذه مكايير محضة وخروج عن خبر العقل بالكلية
ونحن نقول ماهو أي انكاره (الاستبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) أى

محلا على حدة وأما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المقرر وض هذا فلا فان قلت المقرر وض قيامه بكل واحد كما في
الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على أن بطلان هذا علم من الشق الاول (قوله) لما مر في مباحث
العلل (فيه أن المراد بالعلة ههنا هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل أمر واحد يعطل
بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلة بهذا المعنى (قوله) والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً من العلة (فيه انه لا يمتنع
الشرطية مع انهم قائلون بأن العدم يكون جزءاً من العلة التامة وان لم يكن جزءاً من المؤثر في الوجود) (قوله) لان
التأثير صفة اثبات) ههنا هو قول المصنف وهو غير جائز لما مر والا فالعلة ههنا ليست

الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات (بل مما تحكم به العقول الخالصة من
 الهواء وشوائب التقاليد ولا شبهة في ان الرؤية بالمرئي الذي حققناه فيها - ان لم يكن
 في سائر المحسوسات - ثم الاعتراض عليه) بعد النقض المذكور (من وجوه * الاول
 لا نسلم ان المرئي العرض والجوهر) مما (بل المرئي) هو (الاعراض فقط - قولك نرى
 الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما
 الى المقدار فانه عرض قائم بالجسم والجواب اننا قد ابطالنا ذلك) أي كونهما مقدارا قائما بالجسم
 (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذي هو عرض - يبنى على نفي الجزء وتركب الجسم من
 الميولي والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لا بطلان وجود المقدار
 العرضي (انما لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فاننا لنعلم بالضرورة كونها طويلة)
 جداً (وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض) فـ لم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى
 الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضا فالامتداد) الحاصل فيما بين
 الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذي هو المقدار (بها والا لقام) المقدار الواحد
 (بها) أي بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفصلة وهو ضروري البطلان واذا كان
 الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائماً بها
 والا لزم ' اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرأيت

بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم - كان صحيحاً في نفسه لكنه لا ينتظم مع أول الكلام (قوله
 والجواب اننا قد ابطالنا ذلك) فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذا الظاهر ان المرئي هو اللون السائر
 لها فلا بد من اثبات ان الجوهر قد يتخلو عن اللون ويرى حينئذ (قوله وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض)
 قد يمنع ذلك بأن خطور معنى الطول الذي هو معنى وصفي ضروري والمدعى انه المقدار والحق أن الخطر بالبال
 ههنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو أمر نسبي ليس بعرض والقول بان المرئي الطول والعرض من قبيل المجاز في
 الايقاع مثلاً والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلاً وعرضاً وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم وعند النافين
 للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن أن يقال عدم خطور العرض بالبال لا ينافي رؤيته لجوار
 أن نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالأظهر أن يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما تقوم به مطاقا سوى
 اجتماع الاجزاء فتأمل (قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الخ) فان قلت الامتداد لازم لقيام المقدار
 لانه شرطه قوله والاقام الخ ممنوع لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء أيضا لا يكون نفس الشيء (قوله
 والاقام الخ) فيه أن غاية الدليل نرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس
 مشروطاً به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لا يجوز أن يكون الامتداد الجوهرى شرطاً لوجود

رؤية تلك الاجزاء المنعيزة وهو المطلوب * (الثاني) من وجوه الاعتراض (لانسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدى لما تقدم في باب الامكان) والمدعى لاحاجة به الى علة (والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه) أى في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب بتحقيقاً أن المراد بعلة صحة (الرؤية) كما صرح به الآمدى (ما يمكن أن يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) أيضاً (بالضرورة انه) أى متعلق الرؤية (أمر موجود) لان المعلوم لا يصح رؤيته قطعا * (الثالث) من تلك الوجوه (لانسلم ان علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة اما أولا فلان صحة الرؤية ليست أمراً واحداً) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ التماثلان ما يسد كل منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالمكس) اذ يستحيل أن يرى الجسم عرضاً أو العرض جسماً (وأما ثانياً فلجواز تماثل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث العلل والمعلولات فلي تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) أى من الجوهر والعرض (فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه لانه هوية ما) من الهويات (وأما خصوصية) تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها أى جوهرها أو عرضها هي واذا راينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما نقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء وأما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هي أعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر وربما (نفصل عن ذلك)

الامتداد العرضي ويكون المرئي هو العرض فقط (قوله لاحاجة به الى علة الخ) أى علة وجوده بل يكفي عدم علة الوجود (قوله أى متعلق الرؤية أمر موجود) قيل القول بأن العلة هي الموجود يتنافى ما سبق من انها الوجود وأجيب بأن الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقة فلا منافاة (قوله بل نقول صحة رؤية الخ) حاصله أن يقال بل ليس واحداً بالنوع أيضاً ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ (قوله الا انه هوية ما الخ) ان قلت فينشد يزعم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفي أن يقال اذرا زيدا لاندرك منه الالهوية ما هو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مراراً أن مثله من باب تعيين الطريق

التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) أى من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا أى زمان كنا) ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذى به الاقتراق) بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه وتعالى فتصح رؤيته * (لرابع من وجوه الاعتراض (لا نسلم ان المشترك بينهما) أى الجوهر والعرض (ليس الا الوجود والحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورة والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذى فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود والاصح رؤية المعلوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعلوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لها فلا يصح شئ منها متعلق للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلق للرؤية) لان متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالابصر (والذى نعلمه فيها) أي في لجره والعرض الموجودين (خصوصية كل) منها (وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز) كل منها (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد أبطلناه أيضا) وأما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) أي عدميا (والجواب ما سبق من ان المراد) بسبب الصحة

عند المصنف وليس بقادح في صحة الدليل (قول حتى لو سئلنا الخ) فيه أن الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان كان محل بحث فستطلع عليه (قول) وكذا المذكورة الخ) هذا المنع لا يضر المصلح ضررا معتد به لان المذكورة مثلا ما تم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية ثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكورة بغير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على نحو رؤية سائر المركبات قائل (قول والجواب أن قدينا الخ) قيل لفظه أنا قدينا مفعولة في أصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو محل لمنافرة لقوله والاصح مع انه لم يبين ذلك وأنت خبير بأنه اشارة الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثانى من أننا لم بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود ثم قوله والاصح يجوز أن يكون داخلا في المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافرة أصلا (قول) وقدمنا بطلنا أيضا) فيه أن

(متعلق الرؤية) لا ماثور فيها (و) لاشك في انه (لا يصلح المدم لذلك أي لكونه متعلق
 الرؤية) (فان قيل ليس الحدوث هو المدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود
 بالمدم) فلا يكون عدميا (فلنا ذلك) أي كون الوجود مسبوqa بالمدم (أمر اعتباري لا يري
 ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * السادس لا نسلم
 ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء
 نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة
 الحادث (حقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في
 حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون
 الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد أجاب الآمدي
 عن هذا السؤال بأن المنسك بهذا الدليل ان كان ممن يعنقد كون الوجود مشتركا كالتماضي
 وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعنقده كالشيخ فهو بطريق الالتزام
 ولا يجب كون الملزوم معقدا لما (تمسك به ولما لم يكن هذا مضر ضيا عند المصنف قال) (والجواب
 انه لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس
 الا كون الماهية ممنازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشيء ذاهوية بمنازها
 (أمر مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتم مابه الافتراق) كالانسانية
 والفرسية وغيرهما (والزعم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الموجود على مذهبا (فشيأت
 الاشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات
 (للهويات) الممايزة بذواتها (وان عاذلا لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك
 استلزاما مكشوف لا ستر به فذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن
 مفهوم كون الشيء ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول

ذلك الا بطلان كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن أن يتعلق به الرؤية (قوله ليس الحدوث هو
 المدم السابق) الاول أن يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم السابق بقى ينبغى أن يقال الحدوث هو
 الوجود بعد عدمه فتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز أن يكون المسبوقية بالمدم (قوله فوجب أن يكون
 الاشتراك في الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الموجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا
 بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الازواج بحسب تعدد الموجودات مكبرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي أن لفظ
 الوجود هو المشترك بينهما أي يطلق على كل منهما بدون أن يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء

الاشترك في الثاني بل أراد ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان ممايزتان تقوم احديهما
 بالآخري كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح لاتحاد الذي ادعاه الشيخ
 على ماسر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود
 فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صررناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات
 المتميزة بذواتها والا كثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى
 اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها - تماثلة متفقة لحقيقة وهو باطل
 فذلك قال (واعلم ان هذا المقام منزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذي حققناه لك هو
 (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نال فيه جهدا ولم ندخر نسجا وعليك باعادة
 التفكير وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى أول
 عارض) يظهر ببادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث
 ادعى اشترك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجرد كل شئ عينه (والله الدون والنه) في
 ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السابع) من الاعتراضات (لانسلم الى ان علة صحة
 الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما في الحوادث (لجواز
 أن تكون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع ماذا ولجواب تعلمه بما قدمناه اليك)
 وهو بيان ان المراد بعلة (صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشئ
 ذا هوية مالا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشرح المرتضى من بعيد بلا ادراك
 لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين
 ولا تفيد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى
 لكن لا يلتبس على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات
 امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلا وان المدرك من الشرح
 البعيد هو خصوصيته للوجود الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب

تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظائره (قوله انما هو باعتبار ما صدق
 عليه) بمعنى أن ما صدق عليه أحد ما صدق عليه الآخر كما مر به المصنف (قوله لجواز أن يكون خصوصية الأصل
 شرطا) فان الأمور المشتركة بين الجواهر والأعراض كالمقابلية والتبعية ونظائرهما معاملة بالوجود المأدب لا بالوجود
 فقط حتى يتعدى الى الواجب فعل المرئية كذلك (قوله لكن لا يلتبس على الفطن المصنف) قال الامام الرازي
 في نهاية العقول من أصحابنا من التزم أن المرتضى هو الوجود فقط وأما لا تبصر اختلافات باختلافات بل تعلمه

الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شئ فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات آخر يظلمك عليها أدنى تأمل فأذن الاول ما قد قيل من ان التحويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر العقلية وقد مر عمدتها (المقام الثاني) في وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة (أى في الدار الآخرة) قال الامام الرازى (مستندلا على وقوع الرؤية) (الامة في هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (بصح ويرى و) الثاني (لا يرى ولا يصح وقد أثبتنا انه يصح فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولنا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النبي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا أو منفيان معا (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدي (لان خرق لاجماع اثبات مانفاه) كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فأحدث القول بالموجبة الكلية (أو نفي ما أثبتته) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية وأما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فأحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مما ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وواقعة اطائمة في

بالضرورة وهذه مكاررة لا ترضى بالوجود على الصحة كون الحقيقة المخصوصة مرتبة (قوله وفي هذا الترويج تكلفات أخر) قد أشرنا اليها في تضاعيف الكلام هذا وقد نص الدليل المذكور بصحة المخلوقة بأن يقال أفعالهم متركة بين الجوهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصاح للعلة سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكون الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج قال وأما النقص بصحة الموسمية فتقوى وفيه بحث أما أولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكتباتها للمخلوق في الواقع دون المتع فلا بد لثبوتها واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضاءها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلا يعمل بالذات وأما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشئ بمعنى كونه مرثيا كما يقتضى كونه من الامور العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه مخلوقا يقتضى كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الموسمية في قوة النقص بأحدهما دون الآخر مما لا وجه له وأما ثالثا فلان الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها وأما رابعا فلان اشتراك الموسمية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا يمس بها الاتباع لمخالها

احدى المسائلين والاخرى في اخرى كما فيما نحن بصدده واليه أشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيئ منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخبره (بل كل واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي الجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسألتنا هذه (كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما) معا كالخفية (وناف لهما) معا كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به أحد من الامة ولكن لو قيل به (لا يكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت في مسألة وللنافي في مسألة أخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزا (بالاجماع) فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج (بالآية الكريمة) ان النظر في الامة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة (بل يتمدى بنفسه) قال تعالى انظرونا نقبس من نوركم (أي انظرونا وقل ما ينظرون الا صبيحة واحدة أي ما ينظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بما يرجع المرسلون أي منتظرة وقول الشاعر

وانيك صدر هذا اليوم ولي هـ فان غد الناظره قريب

أي لمنتظره (و) جاء (بمعنى التذكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (أي يقل نظرت في الامر القلاني) أي تفكرت وعسبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقل نظر الابر لان) أي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل بالي قل الشاعر

نظرت لي من أحسن لله وجهه هـ فيا نظرة كادت لي وامق يقضى

ويمكن أن يقال القضا بالمعنوية المطلقة سواء كان بالذات أو بالتبع فتأمل (قوله ويستعمل بالي الخ) فان قلت قد يستعمل النظر بها كما في قوله تعالى فظنرة الى ميسرة مع أن الظاهر انها بمعنى الامهال والتسويق قلت لفظة الى في الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة (قوله على وامق يقضى) قضى عليه أي قبله والوامق من المعنوية المحبة والهاء عوض من الواو وقه بضم الكسر فيه ما أي أحبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا أعرف له وجهه اذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه للصير اليه بعد ما ثبت أن المكنى عنه يراد به معنى حقيقى للفظ ان قالت العشيق قرط الحب لانفسه قلت

والنظر في الآية . ووصول بالى فوجب حمله على الرؤية) فيكون والعمه في ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه * لاول لا نسلم ان) لفظ (الى صلة) لا نظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فبنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول أشاعر

أيض لا يهرب النزال دلا * يقطع رحما ولا ينجون الى

أي نعمة ويقرب منه ما قد قبل ان الى بمعنى عند كما في قوله

فهل احكم فيما الي فاني * طيب بماءى النطاسى حذيا

أي فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربه منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قبل الانتظار الموت الاحمر لا يجمع الاخبار به بشارة) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ الال وذلك في رؤيته تعالى فانها أجل النعم والكرامات المستتعبة لنضارة الوجه لافي لا انتظار المؤدى الى عبوسه * (الثاني ان النظر الموصول بالى قد جاء الانتظار قل الشاعر

درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها (قوله فوجب حمله على الرؤية الخ) فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الأمور ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله تعالى مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة فوجب حمله على الانتظار ولا محذور حينئذ لانهم لا ينظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة والحصر ادعاء يعنى أن المؤمنين لاستعراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون الى ما سوى الله ولا يرون الا الله تعالى (قوله أيضا لا يهرب النزال) أى سيف لا يخاف الحرب واعلم أن البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازى بأن فيه خطأ من جهة اللغة اذ لا يقال خان النعمة بل يقال كفرها (قوله بماءى النطاسى حذيا) أى أن لى مرضا عجز النطاسى والنطاسى يروى بفتح النون وهو فى الأصل كل من أدق النظر فى الأمور واستقصى علمها ومنه قيل للتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسى وابن حذيم رجل مشهور فى الطب عندهم ولذا حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه (قوله والجواب أن انتظار النعمة غم) اعترض عليه بأن حصول النعم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز أن لا يفعل فى الآخرة لانها دار خوارق العادات على أن الانتظار انما يفيد الغم اذ لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا وورد بأن الآية مدف كورة فى معرض البشارة وذلك يستدعى كون المذكور من جنس ما لا يقارنه بالغم فى العادة حتى يشتد الرغبة عنده الا يرى انه تعالى لم يرغب عباده الا بأشياء التى اعتقدوا كونها الذيدة ولم يرغبهم الدخول فى النيران وان كان يجوز عقلا أن يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا يتخلو فى العادة عن نوع غم لما حله الوهم وان كان الواعد صدوقا فلا يناسب البشارة (قوله الموت الاحمر) يروى بالتوصيف وبلاضافة فالاحمر على الثانى بالراى المجهمة قيل هو حيوان يعرى يشق موته والظاهر أنه على الاول بها أيضا من المجازة وهو

وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا النمام

ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر النمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار

ليصح التشبيه وقال

وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرات آياته بالنصر والفلاح وقال

كل الخلائق ينظرون سجالة * نظر الحجاج الى طلوع هلال

أي ينتظرون عطايه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لا نسلم ان النظر ههنا)

أي فيما ذكر من الامثلة (الا انتظار في الاول أي يرون بلالا كما يرى الظماء ماء) يطالبونه

ويشتاقون اليه (ولا يمتنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور في المشبه به (على الرؤية)

بطريق الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالي على غيرها) أي غير الرؤية كالانتظار

(وفي الثاني أي ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء

أو) ناظرات (الى آثاره) أي آثار الله (من الضرب والطمع) الصادرين من الملائكة التي

أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا

* وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع مسيلة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم

القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلة وعلى هذا

فالجواب ظاهر * (وفي الثالث أي يرون سجالة ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية)

كما مر (آنفا وان سلم بحينه مع الى للانتظار فلا) يصح حمله عليه في الآية (اذ لا يصح

بشارة لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض

(ان النظر مع الى حقيقة (لتقلب الحدة) لا للرؤية) يقال نظرت الى الهلال فما رأيته (

الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والاول اقرب كما لا يخفى (قوله وشعث ينظرون الى

بلال الخ) الشعث جمع أشعث وهو بمعنى غير الرأس وبلال ابن حمام مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

والبلال أيضا كل ما يبل به الخلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر

(قوله ولا يمتنع حمل النظر المطلق الخ) فلو قيل في تقرير الاعتراض الاول أن الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية

يسقط الجواب المذكور واحتج الى جواب آخر وهو أن يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت في اللغة الا انه

لا شك في بعده وغرابته واختلاله بالفهم عند تعاقب النظريه ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير في القرن

الاول والثاني بل أجمعوا على خلافه (قوله الى جهة الله تعالى) الاضافة للتشريف كما في بيت الله تعالى

ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً (ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه (وانظر كيف ينظرون فلان الى الرؤية لا ينظر اليها) وانما ينظر الى انقلاب الحدة (وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالي محمول على تقليب الحدة لما ذكرنا) ولانه يوصف بالشدة والشر والازوراد والرضي والتجبر ولذل وانشوع وشئ منها لا يصح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدة (نحو المرنى (هذا) كما ذكرناه) وتقلب الحدة ليس هو الرؤية (وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالي حقيقة فيها والا لزم الاشتراك (ولا ملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققة تحقها بل لزوما عاديا مصححا للتجاوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجاز) لكنه مجاز (لايتين) كونه مراداً في الآية (لجواز ان يراد ناظرة الي نعم الله (ولم) أي ولاي شئ يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع (الى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقلب الحدة لا يجدي نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يمحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم أزل انظر الى الهلال حتى رأيته) أي الى مطلع الهلال (والبواقي) من الامثلة (كلها مجازات) أي النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحدة من باب اطلاق اسم السبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازاً لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة) كنعمة الله وجهه لله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا

(قوله والرؤية لا ينظر اليها) أي فكذلك الكيفية القائمة بها (قوله والشر) والازوراد والشر ينظر بعين غضبان والازوراد العدول عن الشئ (قوله ولا ملزومها) ولو سلم فلا يفيد عدم تصور التقليب في حقه تعالى (قوله لا يجدي نفعا) ولو افادنا بما يفيد الاشتراك وانبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع اذ كون المجاز اجماعاً انما هو عند الاحتمال ثم أن تقليب الحدة غير متصور في حقه تعالى فتعين أن المراد في الآية السكرية المعنى الآخر اعني الرؤية (قوله لم يصح نقله من العرب) نقل أن الأظهر أن يسلم هذا ويقال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

(مينة) بعضها (فالتعين تحكم لا يجوز لفظة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول
أيضاً (تقليب الحدقة طلباً للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون
مراداً في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز) وحده (فلا يضم اليه الاضمار
تقليلاً لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سبباً) عادياً (لرؤية واطلاق اسم
السبب للمسبب مجاز مشهور) فلنعمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو
المطلوب (وأنت لا تخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنوناً ضعيفة) جداً
وحيث (لا تصاح) هذه الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها
اليقين (المسلك الثاني) في اثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار كلانهم عن ربهم يومئذ
لحجوبون ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب أن
لا يكونوا محجوبين عنه بل رائيين له وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة لظن (والمتمدد
فيه) أي في اثبات الوقوع بل وفي صحته أيضاً (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع
الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما
ومثل هذا الاجمال مفيد لليقين (المقام الثالث) في شبه المنكرين ورددها وتنقسم (تلك
الشبه (الى عقلية ونقلية أما العقلية فثلاث الاولى شبه الموانع) وهي ان يقال (لوجازت رؤيته
تعالى رأياه الآن والتالي باطل) بطلاناً ظاهراً وأما (بيان الشرطية) فهو انه (لوجازت

(قوله فوجب المصير الى المجاز المتعين) قيل فيه تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص في ضمنه انكشاف مطلق
يجوز أن يتجاوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة وأيضاً يجوز أن يكون التجوز في النسبة
أي يتجاوز في نسبة النظر الى الرب عن نسبه الى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز

(قوله فلا يكون مراداً في الآية) لانها واردة لبيان النعمة وبه يظهر أن التقليب المطلق أيضاً غير مراد اذ لا بيان
للنعمة فيه فتعين ارادة التغلب مع الرؤية بخصوصه وانه مجاز (قوله بل وفي صحته أيضاً) أورد عليه أن مسئلة جواز
الرؤية عقلية وقد مر أن الدليل التقلي لا يفيد القطع في العقلية والحواب انها عقلية اذ قد سبق في آخر الموقف
الاول أن المراد بالشرعيات أمور يحزم العقل بامكانها ثبوتها وانتفاءها وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز
ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيح على انتفاءها وكذا يجوز انتفاءها اذ لا وثوق على المسلك العقلي في اثباته

(قوله وومثل هذا الاجماع مفيد لليقين) يعني الاجماع الواقع في العقلية واحترز به عن الاجماع الواقع في
العقلية وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين وأما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه
الصحابه وفيه نظار اذ الاصح عنده ما يخففنا انه لا فرق بين الاجماعين في افادة القاطع اتفا صرح به في فصول البدائع
فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة (قوله الاولى شبه الموانع) لاحقا أن الأنظر أن ية ال شبه الشرائط لكن

ووثيقته تعالى لجازت في الحالات كلها لانه) أى جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه في شئ من الازمنة (لجازت رؤيته الآن) قطعاً (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم ان نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية) في ذلك الزمان (والا لجاز أن يكون بحضورنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة) رافعة للثقة عن الانقطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية أمور: الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتتنفي باتفاها (و) الثاني (كون الشئ جاززاً للرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة متعلقة اليه ولم يمرض هناك ما يضاعد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية الضعف) فان الضعيف جداً لا يدركه البصر قطعاً (و) الخامس (عدم غاية اللطافة) بأن يكون كشيء أى ذلون في الجملة وان كان ضعيفاً (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (و) السابع (عدم غاية) (التقرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكفاية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط ناسع هو ان يكون مضيئاً بذاته أو بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً

نظر الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع الذي يتضمنه تحقق الشرائط بأسرها بالمعنى اللغوي (قولهم ثمانية أمور) أى شرائطها على ما ذكره المصنف ههنا ثمانية والافال تحقيق انها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فعيا ذكر باننا نرى ذرات الغبار عند اجزاءها ولا نراها عند تفريقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالتين لايقال بل ذلك لا تتفاد شرط الكثافة وتتحقق مانع الضعف لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجب بأنه دور معية لا تقدم كذا في لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن أن يجاب بمنع الدور فان رؤية كل ذرة يتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الاخرى أو انضمام كل على انضمام الاخرى ولم يلزم شئ منهما مما ذكره هذا في رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند الاجتماع كلام ستطلع عليه (قولهم والثاني كون الشئ الخ) الاولى أن يعد هذا شرطين وكأنه اراد الجواز في ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه في بيان الشرائط بعد صحة الرؤية في ذاته (قولهم كافي المرئي في المرآة الخ) قد مر انه مبني على أن صورة المرئي لا تتطبع في المرآة المرئي بها ماله العورة وقد سبق دليله وأن تمثيل الا بهرى بما في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على أن المراد بالمقابل المحاذي القائم بنفسه بعيد جداً (قولهم وهو الجسم الملون الخ) أى باللون القوى فلا تنقض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون ما

في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المتبصرة في الشرط الثاني (ثم لانقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى السلامة الحاسة وصحة الرؤية ليكون) الست (البواقي) منها (مختصة بالاجسام وهما) أي الشرطان المقولان في رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته **﴿ والجواب ﴾** عن هذه الشبهة اما أولا فهو (انا لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما يفي به (لا نأري الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفي في المرئي من الدين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها) أي من العين (الى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين قائمتي الزاوية) الواقعة عن جنبي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادثتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة وتر القائمة) في المثلث (اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في اقرب والبعد) بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئي بقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب ان لا يرى أصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) أي صاحب الباب معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه أن نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته

(**قوله** مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة) ادراجه فيه مع عدم ادراجه في باقي الشروط فيه سبحانه عدم غاية المعدل لا يخرج عن المحل كما لا يخفى (**قوله** وصحة الرؤية) أي مع حضوره للحاسة بالتفسير الذي سبق اذ قد عرفت أن المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية (**قوله** حاصلان الآن) فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة في الابصار فلم لا يجوز أن لا يعمل قوة مشروطة في ادراكه تعالى (**قوله** لانا نقول نفرض الخ) رأينا نفرض سطح المرئي لمحييا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف

صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخططين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية أو بعد) في الغاية (صارت) الزاوية (لستهافي الغاية) حال القرب (أو لضيقها في الغاية) حال البعد (كالممدوم فأنعمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضمفه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التي لا تجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك (لان الرؤية كل) منها أو بعضها (اصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا تجزى لثبوت ما هو اصغر منه (ورؤيته) أي رؤية كل من الاجزاء (أكبر مما هو عليه بمثل) أو بازيد منه (توجب أن لا يرى الاضعفاً) أو أكبر من ذلك وهو باطل قطعاً (و) رؤيته أكبر (بأقل من - مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجد حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجوز نزجبال شاهدة) بحضرتنا (لأراها) وهو سفسطة (فلنا هذا معارض) أي منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا

قالب اسطوانة أو شكل مجن تقعره الى محاذاة الرأى وحينئذ يجب أن لا يرى أصغر مع انه خلاف الواقع (قوله) رأس مخروط متوهم) القائلون بالانطباع لاية ولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي أمراً متحققاً بل هو متوهم (قوله) كالممدومة فأنعمت الرؤية) هذا يدل على أن انعدام الرؤية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالممدومة وما ذكره في أغلاط الحس يدل بظاهرة على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه (قوله) لان رؤية كل منها أو بعضها الخ) فيه بحث لأن المرئي عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتأتى التردد المذكور وتحققة أن المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد لم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للجموع عظم تصقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزماً للرؤية كل في محل المنع فلي تأمل (قوله) وهو باطل قطعاً) والا لكان يجب أن يرى الجسم في القرب ضعفاً أو أكثر وهو خلاف الواقع (قوله) أي منقوض) الظاهر أن المراد به النقض التفصيلي أعنى منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائي وهي أن اللازم باطل مستند بالزم ومثله في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعا لكان فيه بحث لجواز أن يريد المستدل بالتجوز أن يكون محملاً عندنا كما في الظن وحينئذ

بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لانراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يلزم الوقوع ولا ينفي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذا للجزم بعدم الجبل) المذكور (ماذ كرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب أن لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجز الى أن يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا وأما ثانيا فو انا (سلمنا الوجوب) أي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكننا نقول (لم يجب) أي لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم) وانشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون

لا يرد النقض بالعاديات اذ لا يجوز نقائضها تجويز الطرف الآخر في الظن بل الجواب حيث يمنع الملازمة المستفادة من قوله والاحتمال أن يكون محض تنال واعترض أيضا بأن قولهم يلزم تجويز جبال شاهقة لانراها محتمل معنيين أحدهما تجويز ثبوتها في الواقع ونحو لانراها والثاني تجويز أن لانراها على تقدير ثبوتها ولزوم الأول للشرط اتفاقى لاعقلى ولزوم الثانى عقلى للشركة في تمام علم الرؤية فاذم برأى أحدهما مع تمام علمه بر الآخر والظاهر أن هذا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلم في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول ولذا سبق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثانى منعات أيضا اذ لا سفسطة في نفس تجويز أن لانراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في تجويز نقائض العاديات وان جزمنا بانتفاء المجوز في صورتين فلي تأمل (قوله لوجب ان لا نجزم الخ) اعترض عليه الابهري بأنه لا يلزم من كون الشيء مستندا الى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الآخر لجواز أن يوجد طريق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق آخر (قوله ولانه يجز الى أن يكون نظريا) ان قلت تجوز أن يكون الاخذ بطريق الحدث فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها شروطية بتكرار المشاهدة وهذه ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة أى بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامية لكل أهل عادة من العوام والصبيان على انه بعد تسليحه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها بق فيه بحث وهو أنه يجوز أن يكون من القضايا الفطرية القياس فان رد حصول الجزم بهما لمن لا يخطر بباله ذلك القياس يرجع الى الوجه الاول وأما الاعتراض بجواز أن يكون الحكم ضروريا واوليته نظرية كادراك البصر فانه ضرورى وقد علوه بفجروح الشعاع من البصر أو بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه أن المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلى فذلك يقتضى نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعنى انعدام الجبل فليسته عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور في البيان هذا فلي تأمل (قوله غير ماهية الرؤية في الشاهد) الاولى ان يسلم الاتحاد في الماهية

الغائب) وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب ﴿الثانية﴾ من تلك الشبهة (شبهة المقابلة وهي أن شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة وانها) أي المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتزعمه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من أن الا شاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين به اندلس (أوفى الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة لمشرطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في الباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبه الى ذاته المخصوصة كنسبة الا انكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والا انكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه ﴿الثالثة﴾ منها (شبهة الا نطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محل) اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر) وهوان نمنع كون الرؤية بالا نطباع اما مطلقا أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين ﴿وأما﴾ الشبهة (السمعية فاربع) لانت كما وقع في بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمضى قولك ادركته ببصرى معني رأيت لا فرق الا في اللفظ (أو هما) أمران (متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رؤيته وما أدركته ببصرى ولا عكسه (فلاية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه لا بصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه

ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات اذ على القول بتغير ماهيتي الرؤيتين يتأتى للمعتزلة ان يقولوا نزعنا انما هو في هذا النوع من الادراك لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قوله كما وقع في بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم أن الشبهة الثانية المقرونة بثلاث آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة (قوله في اثناء المدائح) لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع السموات والأرض الى قوله تعالى وهو على كل شئ وكيل مدح وما بعده اعني قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح أيضا ان قلت ما الدليل على أن المذكور في اثناء المدائح مدح قلت هو انه لو قال قابل زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فانه يستعجب جدا ولو قال بدل قوله يأكل الخبز تفق الحسن الكلام فاعلمنا أن المذكور في اثناء المدائح يجب أن يكون مدحا (قوله وما كان من الصفات الخ) وقرر شبهتهم أولا على ما زعموه من أن المدح

لا يرى) فانه ذكره في أثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه) مدحا كان وجوده نقصا
يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو
والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال (والجواب) اما عن الوجه الاول
في الاستدلال بالايه فن وجوه * الاول ان الادراك هو الرؤية على نعمت الاحاطة بجوانب
المرئي اذ حقيقة النيل والوصول وانا لمدركون أي ملحقون) وأدركت الثمرة أي وصلت
الى حد النضج وأدرك السلام أي بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها أقرب الى
تلك الحقيقة (والرؤية المتكيفة) بكيفية الاحاطة (أخص) مطلقا (من) الرؤية (المطلقة)
فلا يلزم من نفيها) أي نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الاحاطة (نفيها)
أي نفي المطلقة عنه (قوله لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح أن
يقال رأيت وما أدركه بصرى أي لم يحيط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من
وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلي باللام الاستغرافية
(وقد دخل عليها النفي فرفها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله
لا تدركه الابصار (اسناد النفي الى الكل) بأن يلاحظ أولا دخول النفي ثم ورود العموم
عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاسناد الى الكل) بأن يعتبر العموم أولا ثم ورود النفي
عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان
أبصاركم لا تدركه جماعا (هذا) ما قوله (لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم) والاستغراق
(والا عكسنا القضية) وقتنا لا تدركه الابصار سالبة مبهمة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه
بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي بدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا

بنفس نفي المرئية ولا شك أن المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التأثير
وستقف في تحقيق الجواب على أن التمدح راجع الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها
وكلاهما مدح (قوله ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ) لتوهم معنى اللحق فيه كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين
الشيء حتى بلغه وصل اليه وأما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلا فانه لا يحقق فيه معنى البلوغ (قوله
عكسنا القضية) أي ندعي ان الآية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم (قوله فالمعنى لا تدركه بعض الابصار) انما
يستقيم اذا كانت المهمة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس في
حيز النفي يفيد العموم اتفاقا نحو ما جرى الرجل وانما الاحتمال للعموم والسلب للعموم عند قصد الاستغراق
فكيف بعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لاندفع الاعتراض اذ تصير الآية حينئذ

لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) أي الآية (وان عمت في الاشخاص) باستغراق
 اللام (فانها لا تتم في الازمان) فانها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى
 في الدنيا) الرابع منها (ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين
 لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النسفي المذكور في الآية (تقيا للرؤية بالجراحة مواجهة
 وانطبعا) كما هو المادة فلا يلزم في الرؤية بالجراحة مطلقا (وأما عن الوجه الثاني) أي
 وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) الباري
 (بأنه لا يرى فنقول هذا مدعا كم فاين الدليل عليه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه
 تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لثافية الحجة على صحة الرؤية لانه
 لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم
 يكن له ذلك وانما المدح فيه) أي في عدم الرؤية (للمتنع المتميز بحجاب الكبرياء كما في
 الشاهد) الثانية من الشبهة السمعية (انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من
 كتابه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
 أنزل علينا الملائكة أو نري ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت

حجة لنا الزامية حيث يرجع قيد البعوضة الى النفي كما أرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتأمل
 (قوله بالمفهوم) أي بمفهوم المخالفة (قوله فانها سالبة مطلقة لادائمة) وما استدلل به سابقا على أنها دائمة من أن
 يجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو
 ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضع في العربية لمعتنين متناقضين بل لهما محامل يحملهما
 المستعمل حسب ما يريد (قوله فاين الدليل عليه) فان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه
 الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المبصرة لا بنفي في الرؤية والفرق قد سبق في الجواب الاول
 (قوله بأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) فيه نظر اذا الحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد في
 القرآن العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله اذ لا مدح للمعدوم) اعترض
 عليه بأن ذلك انما هو لعرائه عما هو أصل المادح والكمالات اعني الوجود وجوابه أن المدح بحجة لا يقتضي
 الكمال من جهات آخر وكذا التقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها (قوله وانما المدح فيه للمتنع الخ) اعترض عليه
 بأنه يجب حينئذ أن لا يزول عدم الرؤية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم أن لا يرى في الآخرة والجواب أن ذلك
 فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما أن خلق الرؤية
 أيضا منها (قوله لولا أنزلنا على الملائكة) الآية قيل أن لوللقتي للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا ليس جوابا
 للولان لوللقتي لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدور والمعنى والله أعلم والله لقد استكبروا في هذا
 القول وليس بشئ لأنه يقتضي أن يكون لازمة ولا ضرورة الى ارتكابه فلو لا حرف التعضيض اذا وليت الماضي

الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتياً) أي مجازوا للحد (مستكبراً) رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية) واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) أي عياناً (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون) ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال * الآية (الثالثة) يستلزم أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمي) الله (ذلك) السؤال (ظلماً وجازاهم به في الحال) بأخذ الصاعقة ولو جاز) كونه صريحاً (لكن سؤالهم) هذا (سؤالاً لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً ولهذا استعظم انزال الملائكة) في الآية الاولى (واستكبروا انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع منهم موسى عن ذلك فعلمه) أي منعه (حين طلبوا) أمراً بممتناً (وهو أن يجعل لهم إلهاً اذ قال بل أنتم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك الثقلي من مسلكي صحة الرؤية * الثالثة) من تلك الشبهة (قوله تعالى لموسى لن تراني وان للتأييد واذالم يره موسى) أبداً (لم يره غيره اجماعاً والجواب منع كون لن للتأييد بل هو لاني) المؤكد (في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتموه) أي الموت (أبداً) لا شك انهم (يتموه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل

كانت للوم على ترك الفعل واذ اوليت المستقبل كانت للحث (قوله) وجازاهم به في الحال) أي عاقبهم بذلك الظلم وأجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بأن مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا مزيد فيها عليه اذ لا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقاً ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو محل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الأوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الامكان (قوله) لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً) وأيضاً جاز أن يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الأجسام والاعراض (قوله) كقوله تعالى ولن يتموه أبداً) لا يخفى أن نظم هذه الآية ظاهر في التأيد ولما تحقق انهم يتموه في الآخرة علم أن المراد التأيد بالنسبة الى أوقات الدنيا فنع كون لن للتأييد مطلقاً والتنظير بهذه الآية محل تأمل اللهم الا أن يقال التأيد الممنوع دلالة ان عليه هو التأيد بالنسبة الى جميع الأوقات فتأمل (قوله) أو يرسل رسولا

وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله إليهم الى الأمم ليكلّمهم على أسنتهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعاً) وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً اذ لا قائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية) فان الوحي كلام يسمع بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية (تذنب) الكرامية) والمجسمة (واقفونافي الرؤية وخالفونافي الكيفية فعمدنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا مافي حكمها (اذ يمتنع ذلك في الوجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابل له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب اننا نمنع الضرورة وما ذلك) أي ادعاء الضرورة (منهم) وهنا (الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) أي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس فيكون باطلاً فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية

﴿ المقصد الثاني ﴾

في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان * المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين (من الفرق الاسلامية وغيرهم

ليس هذا تكليماً في الحقيقة ولذلك لم يورده المصنف فكأنه قال حصر التكليم الحقيقي في اثنين (قوله لم يره في غيره اجماعاً) قيل حصر التكليم في الأمور المذكورة انما هو في دار التكليف جمعاً بين الأدلة ونحن لانقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الآية أن اليهود قالوا للنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ليس النبي الامن كلمة الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلا تؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لم ينظر موسى عليه السلام الى الله فنزلت الآية لتصديقه صلى الله عليه وسلم فتأمل (قوله والجواب ان التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية) بل ينبغي أن يحمل عليها يصلح جعله قسماً لقوله أو من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضى وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد أن يخرج شيئاً ولو حل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حاله خارجة عن ما قد يقال معنى التكليم من وراء حجاب ان يرى شيئاً ولا يسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الأيمن فيصلح قسماً لارسال الرسل والوحي فان الوحي يكون بالقائه في القلب اما في اليقظة أو في النوم (قوله غير معلومة للبشر)

(وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من أصحابنا والمعتزلة (لنا وجهان الاول * أن المعلوم منه اعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا) لا يقبل العدم (أزليا) لا يسبقه عدم (أبديا) لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق وأما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) أعني جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المميّنة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها في حد نفسها (الثاني) ان كل ما يعلم

أى في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد (قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ) يرد عليه اننا لانسلم أن معلوم كل أحد ما ذكرتم ومن اين لكم الاطاعة بافراد البشر ومعلوماتهم (قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالأولى هي المضاف الحقيقي والثانية المشهورى كما سبق وكونه تعالى خالقا عالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقة وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعنى قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لا تختص بمعرض النسبة المتكررة حتى لا يصلح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على أن التمثيل بمعرض النسبة وكأنه مبنى على أن المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم أن يكون مدخولها وهو على تقدير صحة بعيد لا يحتاج الى المسير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا مضاف مشهورى بمعنى المركب من العارض والمعرض لا بمعنى معرض النسبة على ما مر بتحقيقه ولا ضرورة الى تقدير معناها (قوله قال الآمدي الخ) المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها (قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لان قول معنى العلم بالوجود التصديق بأنه موجود وهذا لا يستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلا في سائر الصفات (قوله على أن ثمة الخ) إيجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا أو رد المصنف لفظة على وأشار اليه الشارح بتقدير يدل (قوله الثاني أن كل ما يعلم منه الخ) يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الأول ثم أنه انما يتم على مذهب من يقول لاحقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والافهذ الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر أن الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع

منه) من كونه وجوداً وعالمًا وقدرًا ومبدأً وخالقًا الى غير ذلك (لا يمنع تصويره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه) أى نفي ما يعلم منه من صفات الألوهية (عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصويره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة بعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (وهو المطلوب) احتج الخصم بأنه لو لم يكن ذاته (متصور) . . . لوما (لا يمنع الحكم عليها بأنها غير متصورة) (و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثانى الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالنزيل وامام الحرمين ومنهم من توقف كالتقاضى أبى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في لاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبدئية وحقيقته ليست بدئية واما بالظن والنظر اما في الرسم وهو لا يفيد الحقيقة واما في الحد) فأذن لا نعلم الحقيقة الا بالبدئية او بالحد وحقيقته تعالى ليست بدئية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها) والجواب منع حصر المدرك (بالكنه) (في البدئية والحد والرسم لجواز خلق الله تعالى علما متماقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (في شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد يتقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وأيضا فالرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها

﴿ المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول ﴾ في اثبات افعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله سبحانه وتعالى

معلوميته يجب معلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم . . . بناء على أنه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لاعلى أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول الملوية لا يقولون أنه لا حقيقة له سوى أنه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما قادرا . . . معا بصير الى غير ذلك من الصفات (قوله لا يمنع تصويره الشركة فيه ولذلك يحتاج إلخ) اعترض عليه بأن من جملة ما علم منه الوحدة انه بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد وأجيب بان هذا أيضا كلى اذا لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا (قوله الجواب منع حصر المدرك إلخ) منع الحصر انما يتم بجعل البدئى بمعنى البدئى بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك أن تقر بالجواب بمنع عدم البداية ايضا فتأمل (قوله في أن افعال العباد الاختيارية إلخ) لا خلاف في أن افعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا في أن الكلام اللفظى القائم بالنبي عليه الصلاة والسلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى أيضا اما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فأما بنى اختيارية

وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا فإذالم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا واحدا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم هي (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) معانم اختلفوا

أو باستثنائه عن الكلية كما مر مع ما فيه في بحث الكلام ثم ان البحث في الحيوانات العجم أيضا كما صرح به في ابتكار الافكار والمنقذ والمالم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في أن أفعال العباد الخ (قوله) فإذالم يكن هناك مانع الخ قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد أهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد إيجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع أصلا قلت ليس قوله فإذالم يكن هناك مانع الخ متفرعا على إيجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بأن يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فإذالم يكن هناك مانع لصدور الفعل عن العبد أوجد الله تعالى فيه فعلا مقارنا لإيجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك قد بر (قوله) وهذا مذهب الشيخ قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم بأثرها من الفعل والمالم يكن لقدرة العبد أثر عند الأشعري فن أين يعلم نبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والإرادة فينا وليس بأثرين للقدرة والجواب أن الضرورة تشهد بوجود القدرة منضمها إلى الإرادة في الأفعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به (قوله) أي أكثرهم احتراز عن النجار كما سيظهر بل عن أبي الحسين أيضا كما يقتضيه سياق كلام المصنف وان كان محل بحث (قوله) بلا إيجاب بل باختيار لا خفا أنه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لأن المعتزلة قائلون بأن الله تعالى خالق القوى والقدر فاشار الشارح إلى الفرق بينهما بأن وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الإيجاب انما هو بالنسبة إلى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الإرادة وغيرها فليس إلا الوجوب اللهم إلا أن يقال مذهب المعتزلة أن صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سبق وههنا احتمالا أن أحدهما أن يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة انما الإيجاب من التعلق الذي يجوز أن يكون بدله تعلق آخر وعند الحكماء ذات القدرة توجب التعلق بخصوص الموجب للفعل بان تكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما أن القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني أن يرد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد لتعلقها بهما من حيث تأثيرها في الفعل حتى يكون قدرة العبد كآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بأنه لا معنى لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر عن الحكماء من إثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة إلى فعله الاختياري كما يفهم من الضابطة المذكورة أيضا ويدل عليه تنصيص الآمدي في ابتكار الافكار على أن فعل العبد عند امام الحرمين واقع بقدرة مع تضرع المصنف بأنه موافق للحكماء في المذهب فلا يظهر

(فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد (وقال القاضى على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته أعنى (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء) فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) فى هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله أو قدرة العبد) على الانفراد كذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة (أوها) معاذلك أما (مع اتحاد المتعلقين) كذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة (أو دونه) أي دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون أحدهما) أى احدي القدرتين (متعلقة للاخري) لاشبهة فى أنه (ايس قدرة الله متعلقة بقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك)

أن الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالاجباب (قوله) وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد) قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا فى الفعل على أن كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح (قوله أى بكونه طاعة ومعصية) يرد عليه أن هذه الصفة أمر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لأمر الله تعالى به أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجودا لبعض الاشياء وهو مذهب بعض الاعتزال ويحتمل أن يقال كون الفعل طاعة أو معصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان لم ينشأ منها (قوله) وقالت الحكماء وامام الحرمين الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ما صرح به فى الارشاد وغيره (قوله أن المؤثر اما قدرة الله تعالى الخ) فيه بحث لان التردد اما فى المؤثر القريب فى الفعل فلا يستقيم فى قول الفلاسفة والامام واما فى مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد فى قول المعتزلة لان القدرة الحادثة أثر القدرة القديمة وان اختيار الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب فى الفعل وان كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره فى التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط أيضا نعم لو ذهب المعتزلة الى أن قدرة العبد صادرة عنه أيضا لكان لا بطريق الاختيار لا يلزم التسلسل بل بطريق الإيجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح

أي بدون أن تكون احديهما متعلقة للآخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقتين فان قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد ووصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على أن الفعل الاختيارى للعبد وانع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه الأول أن فعل العبد ممكن في نفسه) وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات بأسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفصيل. مذهبهم وإبطالها في بحث قدرية الله تعالى (ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لا امتناع اجتماع قدرتين. ووثرتين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثاني لو كان العبد موجدًا لأفعاله) بلا اختيار والاستقلال (لوجب أن يعلم تفصيلها واللازم باطل أما الشرطية) أى الملازمة (فلان الازيد والا نقص مما أتى به ممكن منه) إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونها) لأجل القصد (إليه بخصوصه) (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البدئية فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة

مأذكرة في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله أعلم (قوله وهو مذهب القاضى) قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالآخرى أى اثرها ونسبة هذا الى القاضى بعيد فلا يعبدان يقال مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضى مندرج فيما سبق والاخير مما لم يذهب اليه أحد الا أن فى الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى أدنى غناية يشهد بها السياق وهو أن يقال المراد من قوله فاما مع كون احدهما متعلقة للآخرى أن يكون احدهما فقط متعلقة بالآخرى أى لا يكون أصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالنبي الذى هو مذهب القاضى راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد على أصل الفعل تتعلق بوصف الفعل أيضا ابتداء (قوله لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو أن المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعنى أن يكون الكل واقعا بالفعل بقدرة تعالى ثم أن شمول الجواز اعما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التماثل لكن ما ذكره الشارح فى بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائى برفع جريان ذلك الدليل فى الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى (قوله لوجب أن يعلم تفصيلها) قيل هذا الدليل ينفي الكسب أيضا لا اشتراك الخلق والكسب فى العلة المقتضية الكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار وأجيب بأن القصد الأصلى موجب للعلم دون الضمن فالمشئ الى موضع مثلاً مقصود أصلى فيجب الشعور به فى الخلق والكسب بخلاف تحريك العضلات المقصودة فى ضمن المشئ وقصد الابتعاد أصلى كليا بخلاف الكسب (قوله مما أتى به يمكن) لفظة من ههنا بمعنى فى كفاى قول الشاعر * وليست بالأكثر منهم حصى * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن فى أفضل التفضيل (قوله والاختيار) ان جر عطا على القصد فشرط له بالوقوع ولا جمل لغو

له (وأما الاستثنائية) أي بطلان اللازم (فلان النائم) وكذا الساهي (قد يفعل) باختياره كإتقائه من جنب إلى جنب (ولا يشمر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بأنه يجوز أن يشمر بالتفاصيل ولا يشمر بذلك الشعور أولاً بدوم له الشعور الثاني (ولأن أكثر المتكاملين بثبوت الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (لتخلل السكنات والمنحركات منا) باختياره (لا يشمر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولأن الواقع بقدره العبد عند الجبائي) وابنه (الحركة وهي صفة توجهت المتحركة مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذا) الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في إبطال اللازم (لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولأن الحركة منا لا يصعبه محرك لأجزائها) لا محالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم أنه (يعرف حركاتها) ويقصدها الوجه (الثالث أن العبد لو كان موجوداً لفعله) بقدرته واختياره استقلالاً (فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه) والا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه (و) أن (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقاً لا اختيارياً ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب فيفسد باب ثبوت الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) أي من العبد باختياره (واللازم التسلسل) لا نأقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده) أي عند

يتعلق به وإن رفع بالابتداء على أن يكون متأوياً بل القصد خبر الوقوع قوله لأجل القصد (قوله فلان النائم قد يفعل باختياره) هذا على رأي من لا يجعل النوم ضد القدرة لكن فيه بحث وهو أنه قد ذكر الآن أن القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك أن النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختيارياً (قوله ولا شعور له بها) فإن قلت الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشئ فضلاً عن دوامه أجب بأنه وإن كان غير مستلزم له إلا أنه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشئ ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظر والحركة لأصعبه يتأمل في تفاصيل أجزائه عند الحركة ولا يشمر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء به لو لم يندفع الاعتراض في صورة النوم (قوله فيفسد باب ثبوت الصانع) سند ذكران هذا الزام للعزلة القائمين بوجود الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه أن ترجح الفاعل لمفعوله بلا داعٍ بوجه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجب ليلزم انسداد ذلك الباب (قوله ويكون الفعل عنده واجبا إلخ) لإخفاء أن مجرد كون المرجح من غير العبد ينفي اختيارية فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك إلى قوله ويكون الفعل عنده واجبا للسكن لزوم كونه اضطراراً بالارضا يحتاج إليه فلذا ذكره أولاً لأن الاستقلال الذي يدعونه بمعنى أن العبد ممكن من إيجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف قائلون بأن الله تعالى خالق القوى والقدر ثم كون ذلك المرجح الموجب

ذلك المرجح (واجبا) أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (والا لم يكن الموجود)
 أي ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز أن يوجد
 معه الفعل نارة ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص أحد الوقتين بوجوده
 يحتاج الي مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذا كان
 الفعل مع المرجح الذي ايس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا)
 لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (وأورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى)
 قادرا (مختارا لا مكان اقامة الدلالة بعينها فيه) ويقال لو كان موجودا لفعله بالقدرة استقلالا
 فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما صر تقريره فالدليل
 منقوض بالواجب تعالى (وأجيب) عن ذلك (بالفرق بأن ارادة العبد محدثة) أي الفعل
 يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فانفردت) ان تنهى
 (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة واختيار منه (دفعا للتسلسل) في الارادة التي
 تفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تنفرد الى ارادة أخرى ورد)
 في الباب (هذا الجواب) الذي ذكر في الاربعين (بأنه لا بدفع التقسيم المذكور)
 اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان أمكن فان
 لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقا واقعا بلا سبب واستغني أيضا الجائز عن المرجح وان
 توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا (والفرق) الذي ذكرتموه (في المداول

من العبد لا بالاختيار ينفي أيضا الاختيارية فلا حاجة الى نفيه فتأمل (قوله لا اختياريا بطريق الاستقلال) كما
 زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه بما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في أفعاله واستنادها الى قدرته
 واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لأفعاله (قوله وأورد عليه ان هذا ينفي الخ) فيه بحث لما
 سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح
 في الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بما كان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن أن
 يتعسف في الجواب بأن حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون أنا أخطأنا في دعوى استقلال العبد في
 أفعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية أفعاله وهذا الدليل يجري في أفعال الله تعالى مع انكم
 معترفون بأننا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في أفعاله وكونها اختيارية والأقرب في الجواب أن يقال التغيير
 اليسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح في نفعه كما سلف فكانه قال لو لم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجحه
 على الداعي لزم على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لا مكان اقامة الدلالة بعينها حينئذ أيضا فيلزم أن لا يكون
 الله تعالى قادرا مختارا نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد

مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل) وإنما يندفع النقص اذا بين عدم جريان
 للدليل في صورة التخاف (وفيه) أي في هذا الرد (نظر فان مآله) أي مآل ما ذكر من
 الفرق بين ارادة العبد و ارادة الباري (الى تخصيص المرجع في قولنا ترجح فعله محتاج الى
 مرجح بالمرجح الحادث) فان المرحج القديم المطلق اذا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج الى
 مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك ونوقف الترجيح
 على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرحج منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا
 يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد
 مستقلا فيه وأما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث
 في وقت معين وذلك المرحج القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل
 وحينئذ لا يتجه النقص (ويتم الجواب) ولما كان القائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك
 المرحج القديم كان موجبا لا يختار أشار الى دفعه بقوله (وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه
 فقد عرفت جوابه) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره
 اختيار العبد أيضا بوجوب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره
 حادث وليس صادرا عنه باختياره والانتقالنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا
 يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب
 الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته
 بطريق الإيجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الإيجاب

عرفت أن سياق الكلام على ارادة الداعي من المرحج في أصل الدليل فتأمل (قوله بل ينتهي الى مرجح قديم)
 فيه بحث أن المراد بالمرجح القديم هو الارادة القديمة كدال عليه قوله فقد عرفت جوابه فلا نسلم السياق اذ قد
 تحققت باعترافه أن مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري (قوله بل عن غيره فلا يكون هو الخ)
 فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرحج عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز أن يكون صادرا عنه
 من غير اختياره بل لزوم التسلسل وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على أن لا مؤثر في الوجود الا الله
 تعالى والا فلا حرق الحادث يستند الى النار الحادث بالإيجاب وذلك هو أول المسألة اللهم الا أن يبنى الكلام على
 اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل (قوله تطرق اليه شائبة الإيجاب) يعني فلا فرق حينئذ بين أفعال الله تعالى
 وأفعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في أفعاله لصدور المرحج عنه والعبد ليس
 بمستقل في أفعاله لصدور المرحج عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لا يلزم الإيجاب
 لان التعلق ليس بلازم له بل هو مسبوق بتعلق آخر لا الى نهاية كما مر مرارا وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق

(واعلم ان هذا الاستدلال) أى الوجه الثالث (انما يصلح لزما للمعتزلة القائلين بوجود المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه (والا فلي رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما أغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجود لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاد العبد لفعله الضرورة) اى يزعم ان العلم بذلك ضروري لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) أى الساقط (منها) ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لو لا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منها بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شئ منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) أبو الحسين (انكاره) أى انكار كون العبد موجودا لافعاله الاختيارية (سفسطه) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكونه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار فى الأولى (وعدمها) فى الثانية (لا الى تأثيرها) فى الاختيارية (وعدمه) أى عدم تأثيرها فى غيرها (وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختيارى (مع غيره) كالقدرة والدواعى وجودا وعدمها (وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم (أيضا) من وجوب الدوران (على تقدير ثبوته) العلية (أى كون المدار علة للذئ) (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال باللية) لجواز أن يكون المدار جزأ أخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) أبو الحسين (أمران * الأول ان من كان قبله) من الامة كانوا (بين منكرين لإيجاد العبد لفعله ومعتزين به مثبتين له بالدليل فالمرافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة) من هذا المتنازع فيه اما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلا استدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثانى ان كل سلم العقل اذا اعتبر

بالفعل ولا يتصور مثله فى ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذى مر فى موقف الاعراض فتأمل (قوله واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزام الخ) لاحاجة الى هذا لجواز ان يعم المرجح المذكور فى الدليل الى الداعى والارادة لجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة تعلقه

حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته تلك الارادة (بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها أو لم يردّها (و) علم أيضا (أنه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويازم منها) أي من المقدمات التي علمها بوجوده (أنه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبا منها فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والمعجب من أبي الحسين انه خالف أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك) أي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى أحدهما (ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجيب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجداً وزاد على كل من تقدمه حتي ادعى العلم الضروري بذلك قال) الامام (وعندى ان أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتيك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعني في مسألة خلق الاعمال وما يبتنى عليها (لكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبّه أصحابه لوجوده عن مذهبهم فليس الامر عليهم) بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك (والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلا عما بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول) أي التأثير (لافي الثاني) أي الاستقلال حتى يتجه ماوردتموه عليه (لانا نقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه أهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوافق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب

لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار) (قوله انه لا ارادة منه) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم توقف ارادته على ارادة أخرى أن لا يكون الارادة منه لجواز أن يكون منه لا بالا اختيار ولك أن تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال واذا تحقق على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستزامها للفعل فعنى قوله لا الارادة منه انها ليست منه بالارادة فيشذّبندفع البحث (قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين) عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر وأما عند امام الحرمين فلا في قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من

فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار واللازم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدمه * (الوجه الثاني ما أراد الله وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعاً وما أراد الله عدمه) منها لم (يقع قطعاً) فلا قدرة له على شيء منها أصلاً ويرد عليه أيضاً النقض بالباري سبحانه وتعالى على أن المعتزلة ذاهبون على أن ما أراده الله أو لم يرد من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره * (الثالث أن الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع) لأن الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان أحدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرج عنه عن المقدورية بل بمقتضاها وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معنى كونه قادراً أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه * (الرابع إيمان أبي لهب وأوربه) أي أمر بأن يؤمن دائماً (وهو ممتنع) لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والإيمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به) ومما جاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستمرار (مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق وهو) أي تصديقه بعد تصديقه مع كونه مصدقاً مستمراً

منها هذا القيام هو إرادته تعالى في العلم تابع للإرادة لا بالعكس (قوله وما أراد عدمه الخ) ههنا واسطة وهي أن لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتي ثم الأولى أن يقول ومالم يرد وجوده لم يقع قطعاً لأن مالم يقع قطعاً يكون عدمه أزلياً فذلك العدم ليس مراداً ولا كان متجدداً (قوله ويرد عليه النقض بالباري تعالى الخ) لأن ما أراد الله سبحانه من أفعال نفسه وقع وما أراد عدمه لم يقع فلا قدرة وأجيب بأن وجوب وقوع مراد الله تعالى بإرادته لا ينافي قادرته وأما وجوب مراد العبد أو امتناعه بإرادة الباري فنافي لقادرية العبد وأنت خير بأن الكلام في المناقاة للقادرية بمعنى الممكن من الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل الآن يلزم التسلسل في العلاقات كما مر غير مرة (قوله الثالث الفعل عند استواء الداعي الخ) فيه بحث لأن طريقة الاستدلال لغير أبي الحسين وتوابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف فعل الباري فلا وجه وجها للوجه الثالث اللهم الآن يقال توابع أبي الحسين في وجوب الداعي بخلافه في ضرورة المذهب والارزام عليهم فتأمل (قوله وحله أن وجوب الفعل الخ) هذا الحل لصاحب الباب الأربعين وفيه بحث لأن شيئاً من الداعي والقدرة إذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهم لم يتحقق المقدورية (قوله لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن) ليس في قوله تعالى سيصلي ناراً ذات لهب ما يدل على ذلك لجواز أن يكون صليها للفسق على أنه يحتمل أن يحصل الإيمان المنفي على إيمان الموافقة اللهم الآن يستفاد أنه لا يؤمن أصلاً من خبر الرسول عليه السلام واسناد الأخبار إلى الله تعالى لأن الرسول عليه السلام ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (قوله وهو تصديق بماء لم من نفسه خلافه ضرورة وأنه محال) لا يخفى أن مجرد التصديق بماء علم من نفسه خلافه ليس بمحال ألا ترى أن من اعتقد أن العالم قديم مأموراً بأن يصدق بأنه

(تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) أى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما
 ضروريا وجدانياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو
 التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدق (وانه) أى
 ايمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لانه تلزامه الجمع بل التصديق والتكذيب في حالة
 واحدة واذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف بآيانه فائدة واعتراض عليه بأن
 الايمان واجب بما علم مجيبه به لا بما جاء به مطلقاً سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم
 ان هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيبه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق
 الاجمالى أى كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالى من أبى لهب استحالة
 وأما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين
 النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى
 اجماعاً) (فان كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه)
 أى تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته (وان كان في حال
 عدمها فغير المعارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه) وصدوره عنه كعدم
 والقدرة والإرادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن
 الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لامن لا يصدق وبأن التكليف انما هو
 للمعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالواحدانية وغيرها من الصفات

حادث ويبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيا نحن فيه انما نشأ
 من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بأنه لا يؤمن
 يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من أفعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته
 في القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه (قوله) ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيبه
 قيل لاشك ان سماع هذا الخبر ممكن له وأنه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف
 بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل هذا هو وجه التأمل والثالث أن تقول لان نسلم انه مكلف
 بالتصديق التفصيلى على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم أن المكلف به
 لا يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم أن لا يعاقب والقول بان التكليف أولاً كاف لاجته له لان
 الساقط لا يعود قلت العلوم يقينها وانه معاقب بالفعل لعدم آيانه بالتصديق الاجمالى الذى أمر به وأمانه كان
 يعاقب على ذلك التقدير أيضاً فيحتاج الى البيان فليتأمل (قوله) وبأن التكليف انما هو (الح) فيه بحث لان الظاهر
 ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهرى النافى للصانع مكلف بأن ينظر فيعرف وجوده

التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها ﴿ وربما احتج الخصم ﴾ على كون العبد موجودا لأفعاله (بالظواهر آيات تشمر بمقصوده وهي أنواع * الاول فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أذهمها دلي قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم * الثاني مافيه مدح وذم) نحو وإبراهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله (و) مافيه (وعدو وعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم (وهو أكثر من أن يحصى * الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ماترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي أحسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون * (الرابع تداق أفعال العباد بمشيئتهم) أي الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو إياك نستعين استعينوا بالله) ولا معنى للاستعانة فيما يوجد الله في العبد فيما يوجد العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا أنفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك إني كنت من الظالمين * (السابع ما يوجد في الآخرة) من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لبلى أعمل صالحا لو أن لي كرة فأنكون من المحسنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره (وإيجاده وخلقه) (نحو والله خلقكم وما تعلمون) أي عماكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ فقال لما يريد وهو يريد الايمان (اجماعا) فيكون فمالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال واختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقائقها

تعالى فالرد الثاني مردود فتأمل (قوله الاول مافيه اضافة الفعل الى العبد) لما ثبت بالدلائل أن الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه ألفاظ مجازات عن السبب العادى أو جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الأفعال كما في بنى الامير المدينة (قوله أى علمكم) مبنى على ما ذهب اليه سيوييه من ان مامصدرية لاستغنائها عن الحذف ولو جعلت موصولة تم الاستدلال أيضا لان كلمة ماعامة يتناول جميع ما يعملونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك قبل على تقدير جعل مامصدرية أيضا يحتاج الى جعل اضافة علمكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولا خلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافة في الآية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول

كما هو الظاهر منها (وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا في المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لا ثبات مذهبنا

﴿ المقصد الثاني في التوليد وفروعه ﴾

اعلم ان المعتزلة لما استندوا أفعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا (ورأوا فيها أيضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه أصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على المقصد (قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منها أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدتها أو لم يقصدتها (والمتمتع في ابطاله) أي ابطال التوليد (ما بيننا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتاج عليه) أي على ابطاله (بأنه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد وأما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر) في زمان جذبه (الى جهته فان قلنا حركته) أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فأما بهما) أي بال جذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته (واما بأحدهما) فقط (وهو يحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور (لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ماهي قائمة بمحل القدرة كالعالم النظري المتولد من النظر ومنها ماهي قائمة بغير محل القدرة فاختلفت للمعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمانية بن

الذي هو الحاصل بالمصدر وذالايصدق على مثل السرير فتدبر (قوله فيلزم مقدور بين قادرين) فيه نظراذ للخصم أن يستند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة حينئذ لا توارد ولا تحكم (قوله وبيانه على ما في الابكار الخ) انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبة الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية السكبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد

اسرّش الى انها كلها حوادث لا يحدث لها والنظام الى أن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى
لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما كان منها في
عمل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في عمل مبادئ لها فما وقع منه على وفق اختياره فهو
أيضاً من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالألام في المضروب
والاندفاع والثقل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الأخير فالإلزام بها لا يقوم بها
حجة عليهما (والمعتزلة) القائلون بـ (استناد المتولدات الى العباد) ادعوا الضرورة تارة كآبي
الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال أخرى) كالجمهور منهم (أما الضرورة فقالوا من رام
دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وإرادته) فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفلا
له (وليس) هذا (الاندفاع) فملا له (مباشراً بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة مباشره
من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله
من أسبابها واعلم أن الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وإرادته وجهاً أول من
وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على أن آبا الحسين ادعى الضرورة ههنا (ويؤيده
اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالأيدي) القوي
(يقوي على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقفاً بقدرة الله لجاز
تحريك الجبل بآلة الضعيف النحيل وعدم تحريك الخردلة بآلة الأيدي القوي) بأن يخلق
الله الحركة في الجبل دون الخردلة (وإنه مكابرة) صرفة فاتضح أن المتولدات مستندة الى

(قوله) وإن كان معدوماً حال وجود المتولد فلم يشترط بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفى في تحقق تمام
العلية بوجود الفاعل في الجملة مقدماً أو مقارناً فعنى كون المتولد فعلاً للمعدوم مقدوراً له تأثيره باختياره في السبب
الموجب له فلا يرد أن المتولد لو كان مقدوراً للعباد وجد بعد فناءه (قوله) حوادث لا يحدث لها) أورد عليه أنه
يستلزم استغناء العالم عن الصانع وأجيب بأنهم إنما جاوزوا ذلك في المتولدات لثبوت ما يفضي الى حدودها
ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك (قوله) كالقطع والذبح) أراد بهما المقطوعة والمذبوحة لا القاطعية
والذابحة فانهما قائمان بعمل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الآلام في المضروب والاندفاع في الثقل حيث حكم بأن
الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين ما ينبغي من أن الآخرين قديقه ما بعد عجز فاعل السبب وموته
فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قديقه الأولان أيضاً بعد ذلك كما اذاري
بسكين فأتفق بعدم موت الراي أن أصاب المذبح أو عضو الفحل الذبح أو القطع قلت هذا ليس بذيح وقطع في العرف
ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما (قوله) لا يقوم حجة
عليهما) وكذا لا يقوم حجة على تمامه والنظام اذ ليس المتولدات عند هاهنا من فعل العبد على ما في الابتكار حتى يلزم

القدرة الحادثة لامباشرة بل بتوسط افعال آخر والآمدى جعل هذا التأييد وجهانين من
 دلائلهم (وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه * الاول ورود الامر والنهي بها) أى بالافعال
 المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب) والحدود وبناء
 المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع
 (والايلام) بالضرب والظعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوباً أو
 ندباً وايلام مالا يذنبى ايلامه منهي عنه فلولا أن هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما
 حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والالوان ولا شبهة
 في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة (الثاني المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون
 المدح والذم في أمثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على
 انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما في قولهم حمل فلان الثقل وآلم
 زيداً بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على أن الفعل
 منه (والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال
 باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
 الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر الماديات وأما حديث النسبة فني على الظاهر
 بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (انه) أى الجواب بعد ما تقدم انه (لم
 لا يكتفى اجراء المادة بخلاف هذه الافعال المتولدة بعد الفعل لم يشر في ذلك) وهذا الجار
 متعلق بقوله لا يكتفى أى لم لا يكتفى الاجزاء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما أجري عادته
 بإيجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقذور للعبد كفى ذلك في
 حسن الامر والنهي والمدح والذم في النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة
 من أفعالهم وأجاب الآمدى عما جملة وجهها أول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل
 عاقل يجد في نفسه ان فعله الاختيارى .تقارن لقدرته وقصدده لان قدرته مؤثرة في فعله
 وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة

أحد المحذرين (قوله فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الخ) اعترض عليه بأن حسن المدح والذم لا يدل على
 استناد المتولد اليه وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فاننا ندع على لقاء العبي في النار
 اذا احترق بهامع انا نعلم ان المحرق غير الملقى وأجيب بأن الذم فيما ذكر على نفس اللقاء المقضى الى الاحراق عادة

على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز
فاعل السبب وبعده موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم
كونها على حسبها لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا مجرد ذلك
بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعاً وأجاب
عما جملة وجهها ثانياً بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف أى التفاوت انما هو في
كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدر وأجاب عن
الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء المادة ولك أن تقول جاز أن يكون
وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل المادة وكذا الحال في
تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأبيدها (ولما ابطالنا أصل
التوليد بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا ذكرها
تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من لاضطراب) والنناني (الفرع الاول) من تلك الفروع (ان
المتولد من السبب المقدر بالقدر الحادثة بمنتهى) باتفاق المعتزلة (أن يقع مباشرة بالقدر الحادثة
من غير توسط السبب والالجاز اجماع مباشر ومتولد في محل واحد) وذلك لان وجوده
فيه لوجود سببه ممكن لا ريبه والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما
فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيها (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز
حمل لذرة للجبل العظيم أن يحصل فيه) أى في الجبل من قدرة لذرة (اعداداً من الحمل
موازية لاعداد اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) أى بذلك الاءاد من حمل (وذلك محال ضرورة
والجواب انه) أى القول بامتناع اجتماعهما (يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين) في محل

لا على الاحراق (**قوله** اذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ) قيل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل
السبب وبعده موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداءً وأما لو كان
وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نسلم المنافاة غاية وقوع الفعل زمان عجز الفاعل أو زمان عدمه وذلك انما يمنع
في الفعل المقدر ابتداءً (**قوله** والمتولد محتاج الى السبب قطعاً) ان أريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر
وما يصدر عنه فهو ممنوع عندهم وان أريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلاً له فان أفعال
البارى تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع انها أفعاله تعالى اتفاقاً (**قوله** واجتماع المثلين محال) اذا كان
مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في أفعال الله
تعالى على القول بالتوليد فيها (**قوله** وذلك محال ضرورة) وجوابه منع استحالة نعم هو خلاف ما جرى عليه

واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الاثر فذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول ليس يلزم من تجوز المباشرة فيما يقع توليد اجتماع المثلين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (في غير ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما ان وقوع توليد مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع اثنين) لا امتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجه آخر وهو ان تأثيره لمباشرة في عين ما وقع بالتوليد لافي غيره وذلك التأثير على سبيل البديل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من أبتكار الأفكار والمواقف لذلك لفظة العين (الثاني) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جمع أهله) عندهم (بالمباشرة) وقدور بالقادرية من غير توسط سبب (وواقفهم عليه أبو هاشم في أحد قوليهِ والاحتجاج في فعله الى سبب) هو المواد لذلك الفعل كاحتياج المبادى الى أسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب عن ذلك) أي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل (المولد) بدون السبب (قد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المولد من فعل التوليد مباشرة له وقد قال به أبو هاشم أيضا في الغائب في أحد قوليهِ وان منه في الشاهد مطلقا (مع أنه) أي الاحتجاج الى السبب المولد (لا يزيد على امتناع جرد الاعراض بدون محالها) اذ ههنا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد الاعراض الى إيجاد الجواهر فها هو المذره ههنا هو التحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم وواقفهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولا شك أن حركة لرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الأغصان والأوراق من فعله توليدا (والجواب ما سبق في

عادة الله سبحانه وتعالى على ان اجتماع المثلين غير صدورهما من واحد فتأمل (قوله) ويحتمل الكلام وجه آخر (الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني يتحدان به بالذات يقع نارة بالمباشرة وأخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره وفي الوجه الاول محمول على المثلية أو أريد به العينية بحسب الماهية

فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له لجواز أن يكون الجميع بقدره الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء المادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعني انه اذا أغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشارة الى أولهما بقوله (لانه) أي تذكر النظر (ضروري من فعل الله) تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) أي بالنظر حال كونه (متذكرا لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله أيضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن أن تكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا واثار الى ثانيهما بقوله (ولانه) أي تذكر النظر (حينئذ) أي حين كونه مولدا (يولد العلم ولو عارضته الشبهة) أي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضته شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول ماصر) من انه مبني على أن التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الاعمال (و) جواب (الثاني) لان سلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر) أي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فان قبل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيازم) من منع الشبهة توليده (دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضا (قلنا يازمكم مثله في امساك الابدى القوى الشئ) الذي يتحر

نظيره أن يقال زيد عين عمرو في الماهية أي ماهيتها متحدة (قوله ثم تذكر النظر) أي بلا قصد التذكر (قوله بل مقدورا مباشرا بالقدرة) أي الحادثة والا لا يمكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكره في الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع أن يقع مباشرة باتفاق المعتزلة فتأمل (قوله وخرجت عن أن تكون مأمورا بها) فيه دفع بمنع بطلان التالي أعني امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف يحصل الحاصل وقتا وخطا في رابع مقاصد النظر فلينظر فيه (قوله وجواب الثاني لان سلم الخ) اعترض عليه بأن صحة النظر لا يمنع نفس الشبهة المانعة وانما يمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعيات ولا شك أن الشبهة العارضة

عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كانت) تحرك ذلك الشيء فعلا (مباشرا للرب أو متولدا من فعله) الذي هو حركة لرياح (فما هو جوابكم فهو جوابنا) (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الآلام الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لانسلم انها اسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد أبو هاشم التآليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنه أبو علي في التآليف القائمة بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كن ضم أصبه الى أصبه أو) ضم أصبه (الى جسم آخر) وقال هذا التآليف يقع بغير توليد (بخلاف التآليف القائمة بجسمين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن الابداء في محل خارج بتمامه عن محل قدرته لا يكون مباشرا بالانفاق بين القائمين بالوليد (الخامس) منها القائمون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى متوليد في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى متوليد حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتآليف والوهي) أي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد الالم) فانها يولدانها حال الحدوث لا حال البقاء (والثاني كالا اعتماد اللازم للسفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حل حدوثه ودوامه قال الآدمي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ما لازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يتولوا به (السادس) اختلفوا في الموت المتولد من الجرح أي الحاصل عقيب هـل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم وأثبته آخرون

لا يمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعيها كما مر في الموقف الاول (قولهم ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء الخ) فيه نظرا لتوليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من الوسيط ولا يمكن مثله في المجاورة فان التآليف لا يتعدد ولا في الوهي فلأن الالم واحد وان دام ولو سلم فالوهي متحقق عند البرع مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما أورده الآدمي لظهور الفرق (قولهم لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة) قد عرفت بما ذكرنا آنفا ان البداهة أو النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كافي الوهي وبجمل في

(والثاني له مراغم لأصله) في التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضى تولده منها كما في سائر التولدات (والثالث له مراغم للاجماع) فان الامة أجمعوا على ان المستقل بالامانة والاحياء هو الله سبحانه وتعالى (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى ويميت) (ربي الذى يحيى ويميت) (السابغ قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره في أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أولا وذلك (كرون الداس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبعه (فائنه قوم) وقالوا . مثل هذا الطعم والالون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لا تقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افهامهم (والا لحصل ذلك) الطعم أو الالون (بالضرب) أو نحوه من أفعال العبد (في كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تساميم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم والالون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض (لى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (اثنان قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الذير بضرب أو قطع قبل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله انه يتولد من الوهى) وكأنه أخذ من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهى آلة وكثرة لابة . قدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضاف مالم يؤلم) العضو (القوي المكتنز وما هو الا الاختلاف ماوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها

البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الاسباب المولدة (قوله على ان المستقل بالامانة والاحياء الخ) ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد واما على انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء أيضا لان منهم من يدعى ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائي فاذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدور للجراح لزمه أن يعترف بان الحياة أيضا مقدورة له (قوله قال الله تعالى هو يحيى ويميت) فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والامانة منه تعالى كما عرفت من قوله فلان يعطى وينزع على ما حقق في كتب المعاني (قوله والحاصل ذلك الخ) منقوض بعدم حصوله ألام بضرب الحجر مع

(والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد أي في ان كلا منهما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلم يستند هو) أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد (الي اختلاف القابل كما استند) اليه (اختلاف الوهي) على ما عرفت به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعلّمت ذلك باختلاف المضروب في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا يجوزون استناد الألم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الألم والاعتماد كما لا يخفى (وأيضاً فيبطله) أي يبطل تولد الألم من الوهي (تفاوت الألم تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما لا يحصل برأس الابرة و) ما يحصل (بذنبه المقرب) فان هذين الألمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنبه المقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع ان حل الألم على عكس ذلك فلا يكون متوالداً منه (الناسخ) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث الألم بلا وهي من الله تعالى

ان الألم متولد من الضرب عندهم فليأمل (قوله والجواب ان اختلاف الوهي) الاظهر في العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف الألم كاختلاف الوهي لان النزاع وقع في تولد الألم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور وأما لو استدلل أبو هاشم على دعواه بترتب الألم على الوهي المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخره ومعنى التوليد احتج الى الجواب الذي سيذكره بقوله وأيضاً فيبطله الخ لكنه أيضاً غير تام كما ستطلع عليه (قوله وأيضاً فيبطله تفاوت الألم) لا يقال الا لما ان المتولدان من الوهي متساويان فاما الزائد في أحدهما فن خلق الله تعالى لانا قولاً يمكن ان يقال مثله في الألم بتقدير تولده من الاعتماد (قوله وما يحصل بذنبه المقرب) أي بابرته نقل من الشارح ان الصغاني ذكرها في الباب في ذنب فالعبارة ببيان موحدتين وأما الجوهرى فقد ذكر في باب النون مع الزاى المجمة زناً المقرب قرناها في باب الباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان المقرب لا تلد بقرنها بل بابرته (قوله أقل مما يحصل برأس الابرة فيه منع ذكرناه في بحث اللذة والألم وهو ان ذنبه المقرب لسميتها تفرق تقريباً غير تغريق الابرة بدخول جرمها فاقبلة الوهي الحاصل بهامن الوهي بدخول جرم الابرة ممنوع (قوله المذكورة في الكتاب) فيه إيمان الى انه ليس آخر الفروع المذكورة في الابكار فان فيه فروعاً آخر (قوله هل يمكن احداث الألم) يمكن أن يقال حاصله ان الواقع فيما نشاهده هو وقوع الألم من الله تعالى مقارناً للوهي فهل يجوز خلاف ما نشاهده بأن يحدث الألم بلا وهي أم لا فن قال بأن الترتب في أفعال الله تعالى يدل على التوليد وبأنه لا يجوز وقوع المتولد مباشرة من غير الوهي بل يجوز فالعبارة الظاهر على هذا التوجيه هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع حينئذ مبنياً على مجرد الفرع

أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني) فن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم
بأن الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليد اياه ومن جوز التوليد في أفعاله
جوز كون الالم الصادر عنه متولداً من الوهي ويعلم من كونه مبنيًا على الفرع الثاني ان
العبارة الظاهرة هنا أن يقال هل يمكن من الله تعالى أحداث الالم بالوهي أولاً وحينئذ
يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى أفراده ولذلك لم يذكره الآمدي
في المقصد الثالث في البحث عن أمور مخرج بها القرآن وانمقد عليها الاجماع وهم يؤولونها
الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم
(والاكنة) وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه (ونحوها) كالأفعال في قوله تعالى أم على
قلوب أفعالها فذهب أهل الحق الى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه
الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخاف الضلال في القلوب
مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا أن يمنع مانع والاصل
عدمه فن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (أولوها بوجوه • الاول) وهولا وائل المعتزلة
(ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (أي سماها مختموما عليها) ومطبوعا عليها ومجموعا
عليها أكنة وأفعال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أنا)
أي سموهم بذلك ووصفهم بالانوثة اذ لاقدرة لهم على الجمل الحقيقي (الثاني) وهو للجاني
وابنه ومن تابها (وسميها) أي وسم الله على قلوب الكافر (بسمات) وعلامات (تعرفها
الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمن) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع
أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب البرار وتبين تلك السمة للملائكة
فيذمومون من اتسم بها وذلك في مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة
يتحق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لا نزاجاره عنه (الثالث) وهو للكمي
(منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعنه انه لا يفهم) ولا
يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع
من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والأفعال موانع من الدخول (الرابع)

الثاني كما لا يخفى (قوله لعنه انه لا يفهم الخ) فيه دلالة على ان المعتزلة وان أوجبوا اللطف على الله تعالى لكن

وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل
فمكناوا) لذلك (كن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان القلب بلا اخلاص كلا فعل
وهو) أى ما ذكره من التأويل (مع الابتداء على أصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان
وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وتعالى وسيأتيك بيان فساده (يبطله
ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لأجل ذلك) حيث قال سواء
عليهم وأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون * ختم الله على قلوبهم أى لا يؤمنون لأجل الختم
وذلك لان قوله ختم استئناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك) أى لكونه
سبباً لامتناع الايمان فان مجرد انوصف بالختم والطبع وجعل الاكسنة والا فقال على قلوبهم
لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع
الايمان فلا يصح الحمل عليها * (الثانى) من تلك الامور التى يؤلوانها (التوفيق والهداية)
فان الشارح الاشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة
وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة انما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة
يحصل تهيء الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تأثير لها
وحملوا الهداية على معناها الحقيقي أعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (أولولها

لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم) قوله لا يقتضى امتناع الايمان (والا كان قبيحاً لا يسند اليه تعالى عندهم وقد
يناقش في ذلك بأن ما ذكر يصلح سبباً لامتناع باعتبار ان مبدأ الوسم والمنع صفة في قلوبهم مائة فتأمل
(قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من انه يوافق الحكماء في وقوع
فعل العبد اذا كان اختياراً بقدرته وموافق لما مر هناك نقله من شرح المقاصد (قوله وحملوا الهداية على
معناه الحقيقي) قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة أولوها يشير الى ان الهداية حقيقة في خلق الاهتداء باتفاق
الفرقيين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحث عنها بانها باقية على حقيقتها ومؤولة ببحث كلامي وهذا يخالف ما ذكره
في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى وأما نوح
فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب
استعمالات الشارع والمذكور في حواشى شرح المطالع معناه اللغوى أو العرفى فلا مخالفة ويمكن أن يدفع
أيضاً بأن الهداية قد تمتدى الى المفعول الثانى بنفسها وقد تمتدى بواسطة الحرف وقد يفرق بينهما بأن معنى
لأول الاصل الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه ومعنى الثانى الدلالة على ما يوصل فيه سند
الى القرآن نارة نحو قوله تعالى يهدي للتي هي أقوم وإلى النبي أخرى نعموا انك لتهدى الى صراط مستقيم
والمراد بالهداية فى قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو المتعدي بنفسه وفي حواشى المطالع هو المتعدي بالحرف فانه
حل الهداية فى قول مصنفه ونسلك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلا يلغوا الفقرة الثانية كما انه المراد

بالدعوة إلى الإيمان والطاعة) وإيضاح سبل المرشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طريق
 الغواية كما في قوله تعالى وأما نوح فهدىناه إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم
 * والذي يبطله أي هذا التأويل (أورد * الأول اجماع الأمة على اختلاف الناس فيها)
 أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع
 الأمة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلها بها * (الثاني الدعاء بها نحو اللهم اهدنا الصراط
 المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بمحاصل (والدعوة)
 المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في)
 وجود (الانفعال بها وعنده *) (الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح) يمدح بها
 في المعارف (دون كونه مدعوا) اذ لا يمدح به أصلا فلا يصح حملها على الدعوة * (الثالث)
 من تلك الامور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم الله انه يموت فيه فالقتول
 عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا
 يتصور تغير هذه القدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما سبق من أمة أجلها وما يستأخرون
 فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمتمثلة قالوا بل تولد موته من فعل
 القتال) فهو من أماله لا من فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لو لم يقتل لماش الى امد هو
 أجله) الذي قدره الله تعالى له فالقتال عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له
 (وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القتال وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوها في

في الآية الكريمة أعني وأما نوح فهدىناه وهذا الجواب وان كان لا يخلو عن تكاف الأن ارتكابه لتوجيه
 الكلام ليس أول قارورة كسرت في الاسلام (قوله) فلا يتصور طلبها (فان قلت أمثال ما ذكرنا هو لطلب
 التثبيت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر (قوله) ولا يستقدمون (معطوف على مجموع
 الشرط والجزاء لا على الجزء وحده اذ لا يتصور استقدام شيء عند مجيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط هذا هو
 المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول انه يجوز عطفه على الجزء أيضا بناء على أن يكون معنى قوله تعالى
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييره على نطق قوله تعالى ولا يربط ولا يابس الا في كتاب مبين
 ومن هذا الباب قولهم كلمته فاراد على سوداء ولا يضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين لجواز ان يراد بالاجل فيهما
 الاجل الثابت فلا يعارض قسمة الاجل الى الثابت والمعلق وأنت خير بأنه تخصيص بالدليل وضرورة فلا يسمع
 فان قلت قوله تعالى ثم قضى أجلا ولاجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا عيدت نكرة كانت
 الثانية غير الأولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذي في السماء الى وفي الأرض الى وقوله تعالى وقالوا لولا انزل
 عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية ومثله أكثر من أن يحصى ولو سلم فعل المراد بهما أجل الدنيا
 وأجل الآخرة

تولد سائر المتولدات وانتفاها عند انتفاء أسبابها (واستشهدوا عليه بدم القتال) والحكم
بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا بأجله) الذي قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو)
أى القتال (لم يجلب) حينئذ (بفعله) أمرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم (عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق) (و) استشهدوا أيضا
(بأنه ربما قتل في المصلحة الواحدة ألوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجرم العفير في
الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك) أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق
الكثير دون غيره (ذهبت جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة) كما في قتل واحد وما
يقرب منه (واقع بالأجل منسوب الى القتال والفرق غير بين في العقل) لان الموت في
كلتا الصورتين متولد من فعل القتال عندهم فلما اذا كان أحدهما بأجله دون الآخر (ولو
لاروم الحرب من الالتزام الشنيع) وهو القدح في المعجزات (لما قالوا به) وبيان ذلك أنه
لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة
الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لظاهر المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة
موت جماعة قليلة في لحظة واحدة الى تعالى فلا امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير
دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع

(قوله لما قالوا به) قد رجوا بل لوئلا يتوهم تعقبا بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها
(قوله وبيان ذلك انه لما حكم بالعادة الخ) المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت في كلتا الصورتين الى تعالى
بل فرقوا بأن نسبوا موت الجرم العفير بقتلهم في ساعة الى القتال ليندفع عنهم شبهة القدح في المعجزات ونسبوا موت
جماعة قليلة في لحظة الى سبحانه لمدح المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة
ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا شرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المصنف
ذهب جماعة منهم الى ان مالا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب الى القتال ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم
قائلون بان النسبة في كلتا الصورتين الى القتال غاية الامر ان الموت في صورة موت الجماعة القليلة في لحظة واقع
بالأجل وفي صورة الجرم العفير لا بالأجل وهذا الفرق تحكم تحت لا يدعوا اليه داع اذا يلزم القدح في المعجزات على
تقدير انتفاء لانه لما كان موت الجرم العفير منسوباً عندهم الى القتال لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالأجل أولا
بالأجل فيلزم القدح لاحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت في إحدى الصورتين بالأجل وفي الأخرى لابه المم - الا
أن يقال اذا كان موت الجرم العفير في ساعة بالأجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجمله وان كان منسوباً الى القتال
فيلزمهم الالتزام ففرقوا ليندفع عنهم الالتزام وأنت خير بأن الخارق موت الجماعة الكثيرة في ساعة بلا مقارنة قتل
لامعها فلا يلزم القدح في المعجزات سواء نسب موت الجرم العفير بالقتل الى تعالى أو الى القتال وسواء قيل انه

اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم المادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ماسأله الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما اذ لا يقيح من الله شيء ليس) ماذ كره تحديد الرزق بل هو اني لما ادعي عن تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما نفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحا كان أو حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربي به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتويل على الاول فان قيل كيف يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون أجيب بأن اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (وأما هم) أي المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها) فلا يهائم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة (و) فسروا أخرى (بما لا يمنع من الانتفاع بها أخرى فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصنامهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقلين فانها منشأ

بالأجل أو لانه على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المجردة فتأمل (قوله لأن مثله يقع في الوباء) ذكر في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني من أدركته قال كان ثلاثة أيام فأت في كل يوم سبعون ألفا وقيل مائة ألف عشرون ألف عروس وأصبح الناس في الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال ما فعلت الوجه فقيل تحت التراب أيها الأمير (قوله ليس ماذ كره تحديد الرزق الخ) فاندفع أمور (الاول) اطلاق لفظ الكل في التعريف مع انه لا حاجة للأفراد والتعريف للماهية (الثاني) خروج رزق الهائم عنه (الثالث) خروج المشروبات لعدم الأكل نعمة (قوله بل هو اني الخ) فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لا فائدة الشمول صريحاً لكن يرد ان التعرض للأكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره أو جعل مجازاً عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وربما قال بعضهم لكن ينبغي أن يريد بالعبد الحيوان مطلقاً على التغليب لانه لا قائل بكون الرزق مخصوصاً بالانسان (قوله وهو خلاف الاجماع) أبطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تعالى ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكر في تفسير القاضى وغيره لأن المعتزلة أجابوا عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثير من المباح الا انه أعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بأن يفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئاً من المباح لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً قوى والجواب بأن معنى الآية والله أعلم ومامن دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون هذا المعنى مشتركاً للدفع فان من أكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال

لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها (الخامس في الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه الصلاة والسلام وقالوا سمعنا لينا رسول الله فقال المسعر هو الله (وأما عندهم فختلف فيه فقال بعضهم هو) أي السعر (فعل مباشر من العبد اذ لبس ذلك) لا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله (تعالى) وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي فعله تعالى

﴿المقصد الرابع﴾

انه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن اختلفوا في التفصيل) منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلاً) فلا يقال الكفر أو الفسق مراد لله تعالى (لا يهامه الكفر) وهو ان الكفر أو الفسق مأثور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق (الي التوقيف) والاعلام من الشارع) ولا توقيف ثمة (أي في الاسناد تفصيلاً) (وذلك) الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالاً لا تفصيلاً (كما يصح) بالاجماع والنص (أن يقل الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال انه خالق القاذورات وخالق القرود والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقاً (وكما يقال له كل ما في السموات والارض) أي هو مالكمها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لا يهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز أن يقال الله مرید للكفر والفسق والمعصية معاقباً عليها (وقالت المعتزلة هو مرید) لجميع أفعاله غير ارادته الخادثة عند من أثبتها وأما أفعال العباد فهو مرید (للمأثور به) منها (كأمره للمعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد

(قوله الخامس في الاسعار الخ) الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي اذ لا نزاع في ان تقليل الاجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى ولا في ان تعيين المبيع والتمن من العبد وانما النزاع في إطلاق السعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له (قوله لا يهامه اضافة غير الملك) أي اضافة الزوجات والاولاد من حيث انها زوجات وأولاد لا اضافة الملك (قوله عندهم أثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة (قوله كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المعاصي يلزم من هذا أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وأنت خير بأن الظاهر انه لا يصبر على خلاف رضا أيضاً مع ان أهل السنة جوزوه في حق

الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبمعكسه والمنسوبة يريد وقوعه ولا يكره تركه
والمكروه عكسه وأما المباح وانما غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما
انه مرید للمكانات) بأسرها (فلانه خالق الاشياء كلها لما سر) من استناد جميع الحوادث
الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشيء بلا اكره مرید آله) بالضرورة (وأیضا) قد ثبت
ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وأوقاتها المخصوصة
من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة)
كما سر (ولا بد منها) أى من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي
تخصيص الموجودات بأوقاتها (واما انه غير مرید لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر)
مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لا ممتنع أن يتقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته
والعالم باستحالة الشيء لا يريد) بالضرورة وأیضا لو أُرده فلما أن يقع فيلزم الانقلاب أولا
فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) أي من العالم باستحالة الشيء
(صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح
الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وأیضا هو منقوض بما علم
الله وجوده كإيمان المؤمن فان أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة
وبعضد (هذا) الذي هو مذهبتنا (اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار

البارى تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف صبر الله تعالى وحامه ببحر لانهاية له
فكيف يقاس في السعة والاحاطة على صبر عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه نعم ما أراده الله تعالى ارادة تامة
لا يتخلف عنها وأما أراده أن يفعل العبد برغبته واختياره ابتلاءه في عدم جواز تخلفه بحث ظاهر (قوله) وخالق
الشيء بلا اكره مریده (فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل
لكن يؤول هذا الدليل حينئذ الى الدليل الثاني وأیضا يكون قوله بلا اكره مستدركا والجواب ان المراد الخلق
بالقدرة لكن نفي الاكره بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان مخصص بعض
المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان ثبت الارادة فيه هو هذا (قوله) قد ثبت ان جميع
الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة في فعل المرید لا في فعل
الغير فعلى تقدير كون أفعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى أعني التخصيص فيها (قوله) وفيه بحث لأن
عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لأن هذا التمايز على توجيه كلام المصنف في حل أحد الطرفين فيه على أحد الطرفين
المعين وأما الوجه على أحدهما معينا أعني الطرف المستحيل فلاذ عدم تصور الصفة المرجحة في الطرف الممتنع
ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فان الوجوب أثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع أثر الارادة القديمة فليتم

على اطلاق قولهم ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) فان هذا سرورى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً بل ربما يحتاج به أيضاً وإنما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بأفعله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثانى) وهو انه تعالى غير مرید لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشأ الله (والثانى) أعني مايشأ لم يكن (دليل الأول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) أي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعصى (بوجوه) عقلية * (الاول) لو كان تعالى مریداً للكفر الكافر وقد أمره بالايان فلا مخرجاً لما يريد (عند العقلاء) (سفيها) فيلزم السفيه في أحكام الله (تعالى عن ذلك علواً كبيراً قلنا لانسلم ان الامر بخلاف ما يريد يمد فيها وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصر في إيقاع المأمور به بوضوح وجوه ثلاثة * الأول ان المعتزلة لعبد هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل) أما الاول وهو ان الصادر منه أمر حقيقة فلانه اذا أتى العبد بالفعل يقال امتثل أمر سيده (و) أما الثانى وهو انه لا يريد الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتناع (أطاع أو عصى) فلاسفه في الامر بما لا يريد (الثنائى انه ذاعاب

(قوله في معرض تعظيم الله تعالى) لا يخفى ان هذا كلام خطائى اذا جاز الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة أمر عظيم فيه تعظيم واعلاء شأن (قوله وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الخ) فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبنى عليه فان قلت مردودية باعتبار عدم كليته لا ينافى الاستدلال به في المادة الجزئية قلت هذا حق في نفسه لكن ينافى ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في أقسام العلم حيث رد قول المدعى فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد أشير الى هذا هناك أيضاً (قوله هل يطيعه أم لا) فيه اثبات المعادل وهل والحاجة بأبونه الآن يحمل أم على المنقطعة كما في قوله عليه السلام هل تزوجت بكر أم نيبا والمقام لا يساعده كما لا يخفى اللهم ان تحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه في حواشى المطول (قوله فلانه اذا أتى العبد بالفعل الخ) فيه بحث لانه اذا لم يكن طالباً لفعله حقيقة لم تكن الصيغة أمراً الاظهارا فيجوز أن يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المقال اللهم الا أن يقال المعلوم فيما نحن فيه أيضاً يتحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر وأما تحقق حقيقة اذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لا نسلم فان قلنا اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم أن لا يؤخذ أحد بترك الامتناع قلت لم لا يجوز أن تكون

الملك ضارب عبده فاعتذر به عيانه والملك يتوعدده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل (تمهيد المذره) ويريد عصيانه فيه فان أحدا لا يريد ما يفضي إلى قتله (بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريد ولا سغه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه أجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به أصلا * (الثالث ان الملجاء الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يمد سفيها * (الثاني) من وجوه استدلالهم (لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله) والاثنيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكا كها عنه في الصور المذكورة قال الآمدي وبديل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بآرادته فانه لا يمد منه طاعته كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بمض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكفر غير مراد من الكافر) لأن القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظي) لا طائل تحته * (الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا الواجب هو الرضاء

المؤخذ لترك الامتثال بما أمر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتأمل (قوله) أجيب بانه قد يأمر به الخ) فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطلب لا حاجة له الى حقيقة الطلب (قوله) ولا يقال مطاع الارادة الخ) فيه ان هذا أمر لفظي ولهذا لا يقال مطاع النبي ومطاع الطلب (قوله) قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالقضى) اعترض عليه بانه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب أن يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو قضي ليس بكفر أو بما في شرح الكشاف من ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاتمسكان له وعدم الاستقبال بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصد الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكايته بناطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم وأجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته أيضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضاء بهم ما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لامن حيث ذاته ولا من سائر الحينيات ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سائر هاني وجوب الرضاء فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضى الخلق والشروع والآلام من آثارها فهي

بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء والحاصل ان الانكار (المتوجه نحو الكفر انما هو) (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجباده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضا بالعكس) أي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا * (الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (فلنا الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) امالا استحالة في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادة كالتاثيران في الجو (لا ما يكون مقدورا) بالفعل (للمكاف به والايمان في نفسه) أمر (مقدور) يصح ان تتعلق به القدرة الكاسبة عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله وعدم المقدورية بهذه المعنى لا يمنع التكليف فان الحدث مكلف بالصلاة اجماعا (فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الاولى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا أشركنا بارادة الله تعالى ولو أراد عدم اشراكنا أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحلات فقد أسندوا كفرهم وعصيتناهم الى ارادته تعالى كما تزعمون أنهم ثم انه تعالى رد عليهم مقاتلهم وبين بطلانها وضمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم فلنا قالوا ذاك) الكلام (سخريه) من النبي ودفعنا لدعوته وتعللا لعدم اجابته واتقياده لا نفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالتكذيب) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه وللتأبئة (دون الكذب) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهذا كم اجمعين) فاشار الى صدق مقاتلهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة أي مقصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون موقدا (فلنا) أراد كونه (مكروها للمقلاء منكرا لهم في مجاري مآذاهم

لخلفته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها (أو) أراد بقوله مكروها كونه
 (منهيا عنه مجازا) وإنما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للدلة) أي جمعا بين هذه الآيتين
 ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد (كائن) بلا
 شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على
 بعض فإنه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد (و) لا كائنا بل (تصرفه تعالى
 فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله
 لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة
 ارادة خاصة وهي مالا يتبعها نعمة) ومؤاخذه (ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة
 ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد
 الكفر للكافر ويترضى عليه) ويؤاخذه به (ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والأمراض)
 وليس مأمورا بإرادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء أعني ترك الاعتراض
 ينافي الارادة (ثم هذه الآيات معارضة لآيات) أخرى (هي أدل على المقصود منها الاولى
 ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهدا كم
 أجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرهما على مشيئة القسر والالقاء وليس
 بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع أولئك الذين لم يرد الله
 أن يظهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايان فلم يرد الله إيمانهم (الخامسة انما يريد الله ليذهبهم

منظرة ان يعترض فيها العبادو يشتمروا عنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قول الرضاء ترك
 الاعتراض) اعترض عليه بان الرضاء صفة القلب ولهذا يقال رضى بقلبه ولو قيل رضى بلسانه كان تعريضا لعدم
 الرضاء وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه فالتأييد المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة
 الرضاء لها فان الرضاء بالآلام غير مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل أمر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى أن
 يجاب بان الرضاء ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام
 ولك أن تقول المراد ان الرضاء هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار والاستقباح والمؤاخذه دليل هذا
 الاعتراض فليتأمل (قول لانه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الآيات انما تتم اذا قدم مفعول
 المشيئة في الآية الاولى الاجتماع وفي الثانية الاهداء وأما لو قدر في الأولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب
 لقاعدة العربية وهو ان مفعول المشيئة في الشرط يترك للدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى قسرهم عليه
 وكذا الهداية لأنها بمعنى خالق الاهداء لأن الهداية بمعنى الاهداء حاصلة وكلمة لو تنفها وبالجمله قد سبق ان المعتزلة
 قالون بدمجها وانما نصب المراد عن الارادة في أفعال الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الأفعال فلو

بها في الحياة الدنيا وتزهد في أنفسهم وهم كافرون) فوثهم على الكفر مراد الله (السادسة)
ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والخلق لها لا يراد ايمانه ولا طاعته بل كفره
ومعصيته (السابعة) انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه
الآية بعيد جدا اذ ليست حامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله
شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى
اذ لو كان مراد الله لكان مكونا واقما لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيخص
بافعله ولا يتناول المعاصي على رأيهم (وذلك) أى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم
(في القرآن كثير من خاتمة) للمقصد الرابع (في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا
الموجود اما خير محض) لا شر فيه أصلا (كالمقول والافلاك وأما الخير غالب عليه كما في
هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة أكثر منه)
وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين وأما

تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس في انتفاء مشيئتهما رغبة أصل الاعتزال فأمل (قوله السابعة انما أمرنا شيء
اذا اردناه الآية فيه سهو إذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو في سورة النحل انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وفي سورة يس هكذا انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وليس ما ذكره واقعا للموضع
من القرآن العظيم (قوله بأن المعنى اذا اردنا تكوينه الخ) قيل هذا التقييد راجع الى مشيئة القمر وقدر ذاتها
بأنه خلاف الظاهر فلم أرته ههنا أحجب بأنه لدلالة خطاب التكوين عليه (قوله الموجود اما خير محض لا شر
فيه أصلا) الشر بالذات عندهم عدم شيء من حيث هو غير مؤثر أعني فقدان كل كمال الشيء واذا أطلق على أمر
موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للحر منعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك
العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يعم عليه برهان كما أشار اليه الشارح في حواشي التبريد وهذا يظهر كون العقول
خيرات محضة اذ جميع كالاتها حاصلتها بالفعل عندهم وأما كون الافلاك كذلك ففيه نظران لها كالات مؤثرة
عندها مفقودة لها كما علم من قولهم في سبب حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا أن يراد
بالشر ههنا معنى آخر ثم أن ظاهر تقريرهم في عالم الموجودات لافي الجزئيات ولذا أجاب الشيخ في الاشارات عن
الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة
الشهوة والغضب وهي شرور لانها أسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان بان الجهل
المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرفين الافضل بمعنى الاكل في العلم فلا جرم يكون
الغلبة لاهل النجاة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط أيضا شر
لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام العاشي يكون الشر أكثر وأجيب بان الكلام في الموجود
الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشيء يراد بالاضافة اليه لانه ليس سببا والحق ان

ما يكون شرا محضا أو كان الشرف فيه غالبا أو مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل أن يقول لماذا لم يجر هذا العالم عن الشرور أشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكفاية) لان ما يمكن برأيه عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلا منافي خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عنها هو لازم له حال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخل في القضاء دخولا أصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) ودخل في القضاء دخولا بالتبع (والعرض و) انما (التزم فله) أى فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ولا يتألم) به (ساجح في البر أو البحر) يرشدك الى ذلك انه اذ الدغ أصبح انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن والاسرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويربده تبعاً لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل أن يختاره وان احتراز عنه حتى هلك لم يمد عاقلا فضلا عن أن يمد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعاقبة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند

ما ذكره في هذا المحل من الاشارات فسادات ادلايلا ثم أصول أهل السنة (قوله ولما كان لقائل أن يقول الخ) فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتأتى الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب أما انه لا بد من القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور أفعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات أو شرور فلا يتجه أن يقال لم فعل هذا وأما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان الشكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى أن يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب أن يكون فاعلا للخير فاجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون بالأصلين أما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرة وعلى كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان وعلى كون الفعل وجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الأخير وأما الاول فلما صر في بحث القدرة من قولهم بالا اختيار فينتجه أن يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان ويحتاج الى الجواب المذكور وهذا وانت قد تحققت في أول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي (قوله هو ارادته الازلية) قيل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كإدال عليه كلام صاحب الصحاح والاتقان تطبيقه على ما يقتضيه بالحكمة وتعميره له عن مظان الخلق ولهذا وجب الرضاء بالقضاء فالقول بأنه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك لغة أو عرفا أو اصطلاحا ذا الاصل خلاف الاشتراك والنقل (قوله وقدره ايجاده اياها الخ) قيل لم يعتبر الإيجاد في وضعه اللغوى

الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتي يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جعلتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود المبني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

﴿ المقصد الخامس في الحسن والقبح * القبيح ﴾

عندنا (ما نهي عنه شرعا) نهي تحريم أو تنزيه (والحسن بخلافه) أي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً بلا اتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل إنه لا يوصف بحسن ولا قبح بانفاق الخصوم وفعل الصبي مخلف فيه (ولا حكم للمقل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك) أي حسن الأشياء وقبحها (عائد الى أمر حقيقي) حاصل (في الفعل) قبل الشرع

والنقل خلاف الأصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدرة عبارة عن الإيجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بحد الذي وجد به (قوله) وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة (الخ) هذا يخالف ما في مشاهير أئمتنا الحكمية قال الحكميم المحقق في شرح الآثار اعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة على سبيل الإبداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد وقال في الحاشية أما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب على ما يجب أن يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتيب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الاصاح والنظام الأليق بخلاف القضاء فإنه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم أن الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدرة مرة واحدة إذ لا وجود لها في الأزل ولكن باعتبارين وأما الصور والأعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الأزل جملة ومرة فيما لا يزال مفصلة

(قوله) والمعتزلة ينكرون القضاء والقدرة (الخ) أما إنكارهم القدرة فظاهر لاستنادهم خلق أفعال العباد إليهم وأما إنكارهم القضاء فيها فامالانهم لم يقولوا بإرادة الله تعالى لأفعالهم بالذات بل قالوا إنه تعالى أراد أن يفعلوها بقدرهم وروغباتهم وأمالانهم أنكروا الإرادة في فعل السيئة والمباح (قوله) نهي تحريم أو تنزيه (المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروهاً كراهة تنزيه وهو الى الحل أقرب بمعنى أن تاركه يثاب عليه أدنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند محمد رحمه الله وأما عند عفا ما حرام أو قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه أن فاعله لا يدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كأن يحرم الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم ادخال النار لكن حرماناً مؤقتاً (قوله) ما لم ينه عنه شرعا (ينبغي أن يراد بالوصول فعل صادر عن روية

(يكشف عنه الشرع) كما تزمه الممتزلة (بل الشرع هو للثبوت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية لحسن ما قبله وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلاب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في الذبح من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت الممتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه) اما ذاته واما الصفة لازمة له واما الوجود واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على أحد الانحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه ثم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان أو الاشخاص والاحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه أو قبحه في نفسه (ولا بد أولا) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من) تحرير محل النزاع (ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد) فنقول (وبالله التوفيق (الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) أي لمن اتصف به نقصان وانضاع حال (ولا نزاع) في ان هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها و (ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع (الثاني ملائمة الغرض ومناقرته) اذا وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصاحبة والمفصدة) فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيء منهما (وذلك أيضا عقل) أي مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فانه قتل زيد مصلحة لأعدائه)

ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي (قوله يقال لمعان ثلاثة الاول الخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلاثة معان الاول موافقة الغرض ومناقرته الثاني ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا بوصف بحسن ولا قبح لتزعمه عن الغرض والظاهر ان المحصر المذكور اضافي لاحقيق اذا المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرح أما معايرته للاول فظاهر وأما للاخيرين فلانها يحسمان الأفعال بخلاف ما ذكرهنا فان قلت الذي حصره في الثلاثة هناك حسن الافعال وقبحها لا مطلقهما قلت لاشك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملائمة الطبع ومناقرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك لا فراقهما في الفعل الذي لا يلائم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الأدوية المرة النافعة والأشربة الدوائية الغير النافعة فلا يستقيم المحصر الحقيقي فتأمل (قوله فان قتل زيد مصلحة لأعدائه الخ) لا يخفى ان كلامه الذي انتهى من شرح المختصر

وموافق لفرضهم (ومفسدة لا وليائه) ومخالف لفرضهم فدل هذا الاختلاف على انه أمر اضافي لصفة حقيقة والام لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس الي شخصتين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (أو الذم والعقاب) كذلك فما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال العباد وان اريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا بالفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (أو مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) أى تلك الجهة المحسنة أو المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وبيع الكذب الضار) فان كل عامل بحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وبيع الكذب

بدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير والام يخرج فعل الله تعالى لما ذكره فينشد مراده من قوله ههنا فان قتل زيد الخ ان قتل زيد اذا صدر عن أعدائه يكون حسنا بمعنى موافقة لغرض الفاعل الذى هو الأعداء ولو صدر عن أوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذى هو الأولياء لكن يلزم على هذا أن لا يوصف القتل الصادر عن الأولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الأعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الأعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الأولياء ولعل أصحاب هذا التعريف يلتزمون به (قوله) فالتعلق به المدح الخ لا يفتى ان هذا يخالف التعريف السابق المتعار عند أكثر من لشمول ذلك للباح بخلاف هذا (قوله) اكتفى بتعلق المدح والذم أى اكتفى فى المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فى أفعال البارئ تعالى فان المعتزلة فرغوا على هذا الأصل تنزيه البارئ تعالى عن القبالح لا يجابها استحقاق الذم للاستحقاق العقاب (قوله) فهو عندنا شرعي ذهب بعض أهل السنة الى الحسن والقبح العقليين فى أفعال العباد دون أفعال الله تعالى مستدلا عليه بأن وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع لزم الدور والالكان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا عقلا ورد بأن وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع وأما معنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان ثبت بنص الشارع (قوله) سواسية قال الاخفش سواسية أى اشباه فان سواء فعال وسية يجوز أن يكون فعاه أو فعاه لان فعاه أقيس لان أكثر ما يقع موضع اللام وأصلها سوية انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها (قوله) كحسن الصدق النافع وبيع الكذب الضار لا يفتى أن المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثانى لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه

النافع مثلاً وقد لا تدرك بالعقل (لا بالضرورة ولا بالنظر) ولكن اذا ورد به الشرع علم انه
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجبه الشارع (أو) جهة (مقبحة
كصوم أول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو
مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من يعدم من المتقدمين
(الى اثبات صفة) حقيقة (توجب ذلك مطلقاً) أى في الحسن والقبح جميعاً فقالوا ليس
حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما (و) ذهب (أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح) مقتضية
لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه حسنه انتفاء الصفة المقبحة
(و) ذهب (الجبائي الى نفيه) أى نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقاً) فقال ليس حسن
الافعال وقبحها الصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطفة اليتيم تأديباً وظلماً (وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي
الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يشله) اعتبر قيد التمكن احترازاً
عن فعل العاجز والمنجأ فانه لا يوصف بقبيح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات العاصدة
ممن لم تبلغ دعوة نبي أو عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل
فيه الكافر ممن في شاق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقاية وأراد بقوله

(قوله) وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى) لا يخفى ان المفهوم من كلام المصنف إثبات الاوائل من المعتزلة
صفة حقيقية موجبة للحسن أو القبح والمفهوم من تقرير الشارع عدم إثباتهم إياها بل ان المثبتين من بعدهم من
المتقدمين فالخالفه ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارع اظهار عدم ارتضاؤه كلام المصنف (قوله) انتفاء الصفة
المقبحة (أى بعد العاقبة لا لآصاف بها خرج فعل العاجز والمنجأ) (قوله) اعتبر قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز
والمنجأ) اعترض عليه بأنه يصدق على بعض أفعالها انه ليس للمتمكن منه أن يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن
التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهم ما عن التعريف لان ما لهما ان فعلهما قد يكون قبيحاً
صرح به العلامة التفارقي في شرح التقيع وجوابه ان الشارع اعتبر شخص ما فاعلاً وهو فعلهم المعصوم مثلاً
ولاشك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو القاعدة في المشتقات التي لم يذكروها موصوفاتها
والتقدير ههنا بقرينة قوله أن يفعله ما ليس لفاعله المتمكن منه أن يفعله نعم لو اعتبر نوع ما فاعله بوجب شمول

ليس له أن يفعله ان الاقدام عليه لا بلا ثم عقل العقلاء (ويقتضيه) أو يتبع هذا التعريف
المذكور للتبيين تعريفان آخران له أحدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه
ومن العلم بحاله وذلك انه لم يكن له أن يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في
استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله (والذم قول أو فعل أو
ترك قول أو فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصورت هذا التعرير
تقول (لنا) على ان الحسن والتبجح ليسا عقليين (وجهان الاول ان العبد مجبور في أفعاله
واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لان ما ليس فعلا اختياريلا يتصف بهذه
الصفات (اتفاقا) منا ومن المخصوص (بيانه) أي بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك
فذاك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف)
وجود الفعل منه (على مرجح بل صدر عنه نارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب)
يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا
لا يكون اختياريلا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازية ترجحه (وان توقف) وجود
الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) أي عند المرجح الذي
يتوقف عليه (والاجاز معه الفعل والترك واحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتاج
اليه وصدور عنه نارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر
نقلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا
وعلى التقادير) أي امتناع الترك وكون الفعل اتفاقا أو اضطراريا (فلا اختيار للعبد) في

الحل له وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لا شك في قبحه وهو مناط ما ذكره في التلويح (قوله صادر بلا سبب)
اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه في المنطق ما يتوقف على مرجح تام لانعلمه بعينه (قوله وتسلسل
وهو محال) قدم مناته انما يزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد باختياره وأما اذا صدر عنه لا به فلا واعلم ان
بعض الاعتراضات التي أوردها في المقصد الاول من هذا الموضع متوجه على ما ذكره في هذا المقصد أيضا فلا
حاجة الى تكريرها فليطلب منه (قوله كان اتفاقا كما مر) أي صادر بلا سبب يقتضيه ويخص وجوده بالنسبة
الى ذلك الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز أن يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه
يرجح نفسه وجوده على عدمه اذ لا مانعة بين المرجحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المعلق به في
الوقتين معا على الفرض السابق كان نسبه الى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر

أفعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب
أما عندنا فلأنه لا مدخل للمقتل فيهما وأما عندهم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية
(فان قيل هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل في مقابلة الضرورة)
اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري
منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وأيضا فانه) أي دليلكم (بنى قدرة
الله تعالى لأطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقريب والتقريب) فيقال ان لم يتمكن
من الترك فذلك وان تمكن منه لم يتوقف الفعل على مرجع الى آخر ماصر فقد انتقض
الدليل للذكور بأفعاله تعالى (وأيضا فانه) أي هذا الدليل كما بنى الحسن والقبح العقليين
(بنى) أيضا (الحسن والقبح الشرعيين) المنفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد
مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف مالا يطاق) ونحن لا نجوزوه (وأنتم وان جوزتموه
فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف كذلك) أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من
دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكانا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح
شرعي مع انهما ثابتان عندهم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والا فظهر ان
يقال انه بنى الشرعيين أيضا لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية فان حركة المرعش والنائم
والنمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم أيضا كون التكليف بأسرها
تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به (وأيضا فالمرجع) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له
بقتضى اختياره) للوجوب (للفعل وذلك لا بنى الاختيار) بل يثبت به وهذا السؤال هو الحل
وما قبله اما نقض أوفى حكمه (قلنا أما الاول فلان الضروري وجود القدرة) والاختيار
(لا وقوع الفعل بقدرة) واختياره واستدلنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون
مصادما للضرورة (وأما الثاني) وهو النقض بأفعال الباري (فالمقدمة الثمالة بان الفعل الواقع
لا يرجع انفاقي) لا اختياري (انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المنزلة) القائلين بان القدرة
العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجع) يسمونه الداعي (ونحن لا نقول بها فان الترجيح

الاوليات وهو ظاهر (قوله والاظهر أن يقال الخ) أي الاظهر أن يجعل كل من لزوم نفي الشرعيين وتكليف مالا
يطاق فسادا مستقلا لأن يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وان
كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل المقدر (قوله اما نقض أوفى حكمه) كونه نقضا بالنظر الى لزوم نفي قدرة

بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل من كونه اختباريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والمطشان الواجد للقدين للتساويين) وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وأيضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بيمينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه ممكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجعه صادرا عنه اذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه أشار بقوله (فرجح فاعليته تعالى) قديم هو ارادته وقدرته المستندان الى ذاته ايجابا والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل اتفي الاختيار والا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح للوجوب ارادته للمستند الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستند الى غير ذلك فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (فلا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الي مرجح) آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامة كان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى

الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفطة (قوله هو ارادته وقدرته) فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذي ذكره أعنى الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو علم بالرفع فتدبر (قوله والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص) الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح منجد اللهم الا أن يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلق في الازل بوجود المقدور في الازل ولا حاجة الى تعلق آخر حادث (قوله لنا ان نختار الوجوب) قيل الوجه أن يختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبة كما قاله ولزم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وأنت خير بأنه انما اختار الوجوب لما مر مرارا من ان رجحان الوقوع لا يكتفى فيه بل لابد من الوجوب وأما قوله من شائبة الايجاب فبالنظر الى أن ليس اللازم الايجاب البعث كما في الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة فتعق الارادة وان وجب قطعا الموجب للفعل على ان المراد لزوم خطا الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان أوجه العبارة (قوله ولا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لانه ان أراد عدم الاحتياج الى علة أصلا فباطل

مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (وأما الثالث) وهو النقص بالحسن والتقيح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعى تأثير قدمه الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو ممتدور عادة) أى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكتفى بذلك فى الواجب العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقص بالشرعى (وأما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبوراً ومضطراً (أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعى ويوجب الفعل (يحصل) أى ذلك الداعى مع ما يترتب عليه (له بخلق الله تعالى إياه وقد بيناه) أى عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كافى في عدم الحكم) بالحسن والتقيح (عقلا اذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل) فى العبد كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه (كما ما الحرميين) (وفي كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والتقيح (عند الخصم) فإذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا * (الثانى) من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائى (لو كان فيصح الكذب ذاتيا) أى لذاته أو لصفة لازمة لذاته (لما تخاف) التقيح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات

بالضرورة كيف يلزم حينئذ وجوب الفعل بالاجتناب الغير الصادر عن الذات وان أراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلغى التعليل فتأمل (قول) وانما ينتهض حجة على غير الجبائى (فان قلت لعلمهم بربودون ان مقتضى هو الذات أو لازمها لکن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكر حجة على غير الجبائى أيضا قلت ما ذكرته يؤول الى مذهب الجبائى وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم (قول) فانه أى الكذب قد يحسن الخ) قيل عليه الكذب فى الصورة المذكورة باق على وجهه لکن ترك الانجاء النبى أقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى التقيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وأجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البته ورد بأن هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافى وجهه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وأنت خير بأن الحجة على غير الجبائى وحسن الفعل عندهم وكذا أقبحه اما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يجمع التقيح أصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يتأتى على مذهب الجبائى كما سيأتى اليه الاشارة (قول) واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ (فان قيل سلمنا أن الصدق ههنا يقضى الى اهدار دم المصوم لکن لا نسلم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا وان لم ندر كحسنة بالضرورة قلنا النفرة التى يجدها العقل فى هذا المقام أقوى بكثير من النفرة التى يجدها فى الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى أولى بالتقيح (قول) وهو باطل فتعين الاول) نقل عنه رحمه الله ان هذا اشارة الى ان التردد ليس بكافى بل الاولى أن يقال اذا جاء العبد فكذب به حسن والا فتركه وهو باطل فتعين الاول وأنت خير بأنه لا حاجة الى هذا اذ يكفي فى إبطال التصيين والتقيح العقليين استلزامه فى هذه الصورة أما اجتماع الحسن

(لا يزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) أى الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ لانه دفع للظالم على المظلوم (ويذم تاركه فيه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والترورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعارض لمدوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الايمان به قبيحا لاحسننا لا نأقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كاذبا اذ لا كلام الا ويمكن أن يتدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (والاصحاب) في ابطال التحسين والتقييح القائمين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذب غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته وأما قبيح فتركه حسن مع انه) أى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لا انقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعاقبه بالخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا ومثلى ذلك جائز عند الجبائية القائمين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ ينبه هناك

والقبح في شيء أو تخلف القبح عما لا يجوز تحلفه عنه فتأمل (قوله لا نسلم ان مستلزم القبح قبيح) أى لا نسلم انه قبيح مطلقا حتى لا يجمع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا المنع قوله فيتعدد جهة الحسن والقبح (قوله فيكون مثلا الكلام الواحد الج) انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني أن يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وهذا يندفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام

أن يقال لم يتخلف القبيح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالخبر عنه لا على ماهو به
وحسن باعتباره استلزامه للعصمة والانجاء وقد نهيناك على ذلك (أو نلزم قبحه) أي قبح
كلامه في الغد (مطلقا لأنه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح) ان
كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح)
وأنت خبير بأن انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف
هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المنزلة كلها (الثاني) من المسالك
الضعيفة (من قال زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (قبيح هذا القول اما لذاته) وحده
(أو مع عدم كون زيد في الدار) اذ لا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه
قبحه وان كان زيدا في الدار والثاني لأنه يستلزم كون المدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون
قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمنع أن يكون عدميا الثالث قبحه
أي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف
كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلن بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من
صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) أي ترتب الحروف
(وتقضى المتقدم) منها (عند حصول التأخر) واذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور
اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف
أو بمجموعها وأما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمتقضى لقبحه اما
ان يكون صفة لمجموع حروفه أولا حادها والاول باطل لأن مالا وجوده لا يتصف

في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق (قوله) وأما لاستلزامه القبيح (الح) فان قلت يلزم على هذا أن
يكون ترك القبح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عنكم فان ترك القبح اذا كان مستلزما للقبح آخر يكون قبيحا
(قوله) على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لا بطلان قول من يقول القبيح معلل بالذات حيث قال
فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته (قوله) والشرط لا يمنع أن يكون عدميا (كما هو المشهور وان كان
الشرط العدمي عند المصنف كاشتغال شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمهلول (قوله) فلا وجود له
لترتبها (الح) الظاهر من كلام المصنف ان ضميره راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع القبح فلا يتحقق للقبح في
المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم الخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمية القبح عدم انصاف المجموع به لجواز الانصاف
بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد
المعدوم وقد مر نظيره (قوله) وأما الآمدي فانه قال (الح) قيل انما عدل عن هذا التقرير لان ماله الى انكار كون
الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل إجماعا وادعاءه لقائل أن يقول ماله الى انكار كون كذب المجموع سببا

بصفة مقتضية لامرئ في لان المقتضى له لا بد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم
والثاني باطل أيضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه
بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (فلنا هو) أي القبح (من صفاته النفسية)
لا من صفاته المعنوية (فلا يستدعي صفة) يكون هو مطلقا بها (كما هو مذهب بعضهم)
القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقة قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه
على تقرير الآمدي وأما على تقرير الكتاب فينبني أن يقال ليس يلزم من كون القبح
ذاتيا أي مستندا الى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتي يمتنع وقوعه صفة لامرئ
عدي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انفسا كها عنه (أو يقوم)
القبح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فبوجه لكونه جزء خبر كاذب أو) يقوم
القبح (بالجموع لكونه كاذبا وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع
كونه) أي كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزءا منها (لما فيها دونه بل زائد)
عليها (وأنه موجود لانه نقيض اللافيح القائم بالمدوم فيزيم) حينئذ (قيام للمعنى) الذي
هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل (فلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض العدمي
لا يجب أن يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وأيضا
لانسلم امتناع قيام المرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان

لوجه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار قيام الكذب بالجموع كما لا يخفى (قوله) فلنا هو من صفاته النفسية) هذا
الجواب عن يقول قبح الأشياء لذاتها ومن يقول هو لمقاماتها الجوابه ما سيأتى (قوله) فلا يستدعي صفة) حتى يقال
انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الأول كون كل حرف خبرا فظهر ان الجواب يتجه على تقرير المصنف أيضا كما
زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدي (قوله) بشرط انضمام الآخر اليه) فان قلت عند ما وجد الاول لانضمام
وعند ما وجد الآخر الاول لقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل
فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلو وجد الموصوف على التقضى
وجد الصفة كذلك (قوله) وأيضا لانسلم امتناع الخ) وأيضا ما فيه حرف الذي لا يلزم من قيامه بالمدوم أن يكون سلبا
محضا لجواز أن يكون مفهوما كلييا يصدق على أفراد بعضها وجودي وبعضها عدي كاللا يمكن الصادق على الواجب
والممتنع وأيضا لانسلم امكان تعقل ذات الفعل بالكذب وأما التعقل بالوجه فلا يجدي فان قلت لم ينقض الدليل
بأنه يقتضى أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا
لذات الفعل أو لمقتضى صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان مجرد اعتبار الشرع
فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته أو لمقتضى فانها حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين

والحدث) فان هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمرا موجودا جار فيه ما مع
كونهما اعتباريين (الخامس علة القبح جاصرة قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله) فلو لان
ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية
بالمعدوم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعدوم
على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعاته اما ذات الفعل وصفته وليس شئ
منهما حاصل قبله (قلنا) لا نسلم ان القبح أو عله حاصل قبل الفعل بل (بحكم العقل باتصافه
بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه لاتصافه
بالقبح أو بما يقتضيه علي ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متفرقة في الازل فيصح
عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم لامتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان طريقا الزاميان
أما الحقيقيان فأحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء
بغير حق) وكذا يجزمون بحسن المدل والصدق النافع والايان وعصمة الانبياء من أنواع
الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح أو الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المشرع ومن
لا يتدين بدين أصلا) كالبراهمة (ولا بالعرف اذا لم يعرف يختلف بالام) على حسب اختلافهم
(وهذا) الذي ذكرناه (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب أن ذلك)
أمر جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة (بمعنى الثلاثة والمنافرة أو صفة
الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين العنيتين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه
ممنوع) على انه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدءا لذلك الجزم المشترك

بالفعل سواء اعتبرهما اعتبارا أولا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق
التفتازاني في شرح الأصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه
(قوله الخامس علة القبح الخ) فيه بحث لجواز أن يكون القبح من الصفات النفسية فلا تعال حينئذ حتى يقال ان
علته جاصرة قبله على انه لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى أن يقال القبح حاصل قبل
الفعل ولذلك ليس له أن يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية أعني القبح بالمعدوم أو تقدم الشئ على نفسه (قوله
فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم
داخلا في مفهومه لا بمعنى الموجود فيعقل أن يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على أنه نقيض اللاقيع
المعدوم فيه وكذا وجود عله وحينئذ لا اتجاه لقوله على أن القدماء الخ (قوله أن الناس طرا الخ) النصارى
القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام (قوله ومن لا يتدين بدين أصلا) جزم من لا يتدين بقبح قبل الانبياء

(وإنما هما إن من عن له تحصيل غرض من الأغراض واستوي فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلو أن حسنه مركز في عقله لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال إلى انقاذه قطعا) واستغرق في ذلك طوقه (وإن لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما أن كان المنقذ طفلا أو مجنونا وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع أو دفع ضرر) بل ربما ينضر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه (والجواب أما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافرا) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه) فاختياره الصدق للملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه (وأما حديث الانقاذ فذلك لرفة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه) أي يتصور اشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره فيجبره ذلك إلى استحسانه من نفسه حق الغير وأما) لطريقان (الالتزاميان فأحدهما لو حسن من الله كل شيء) كما فضاء مذهبكم من القبح إنما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في أعماله تعالى (الحسن) أي لم يتنع (منه الكذب وفي ذلك إبطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذبا ولا يمكن) حينئذ (تمييز النبي عن المتنبئ) فلا تثبت الأحكام الشرعية وتذني فائدة البعثة (وإنه باطل إجماعا وحسن منه) أيضا (خاف المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الدهوس باب النبوة (والجواب إن مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المعجزة) على صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائصها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن

بطريق أن يقول لو وجدني لقيح قبله (قوله أي لم يتنع منه الكذب الخ) أعافس الحسن بعدم الامتناع إجماعا إلى أن مبنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لثم الإلزام أيضا ولأن الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة أيضا (قوله لأنه قد يكون في تصديقه للنبي عليه السلام الخ) الجواب والسؤال مبنيان على أن التصديق بالمعجزة أخبار خاص وقدم ما فيه وإن أريد بالكذب في السؤال الكذب العقلي فالجواب يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية (قوله ودلالة المعجزة عادية) هذا في التحقيق جواب آخر فتمثل

كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي (وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لا تمتنع تعليل الاحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتمطل أ كثر اوقائع من الاحكام وأنتم لا تقولون به فلنا اعتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ثلاثة الغرض ومنافرة ولا نزاع في انه عقل نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسد ثم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على أصلنا وأصلكم (وقد يخرج لزوم الحقام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين (وقد مر في باب النظر) من الوقت الاول (• تفريع •) اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع (دون العقل) (ثبت ان لاحكم) من الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها (للافعال قبل الشرع) وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنة أو قبيحة بالعقل (من الافعال التي ليست اضطرارية) ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله خرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه والا) أي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح وأما ما لا يدرك جهته بالعقل (لافي حسنة ولا في قبيحة) فلا يحكم فيه (قبل الشرع) (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعلي) اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (وأما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فقيل بالخطر والاباحة والتوقف • دليل الخطر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم كما في الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (• دليل الاباحة وجهان • أحدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بمقدار الغير والالتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب

(قوله وما ينتمى اليها) أي من الثواب والعقاب (قوله في فعل فعل) الظاهر أن فعل الثاني تأكيدي للدلول وبمحتل حذف المضاف أو الماعطف أي دون فعل أو وفعل (قوله وأما على سبيل الاجمال) حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه وأما اذا لوحظت بهذا العنوان أضي بكونها ما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها بحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لاشك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل أو قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف حكمه ويدرك جهته واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما وهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالخطر

أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه (أي في الأصل) (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل
 إنما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة (• وثانيها أنه تعالى خلق العبد وخلق
 الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من الثمار المطبوعة وغيرها (فالحكمة تقتضي إباحته) أي
 إباحة الانتفاع والا كان حقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغتفر غرفة
 من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك ترى العقل يحكم بمنع اكرام الاكرمين منه وتكليفه
 الترض للمهلك كلا • والجواب ربما خلقه ليصبر) عنه ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على
 ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (لغرض آخر لانفعله • وأما التوقف فيفسر تارة بعدم
 الحكم ومرجعه الإباحة ذملا منع فباح الا أن يشترط) في الإباحة (الاذن فيرجع الى
 كونه) حكما (شرعيا) لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اشتراط اذن الشارع لا اذن العقل
 وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا أن يراد توقف العقل عن الحكم (و)
 يفسر (تارة بعدم العلم) أي هناك حظر أو إباحة لكننا لانفعله (وهذا أمثل) من التفسير
 الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لانه ارض
 الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على أحد هذين الحكمين بعينه

﴿ المقصد السادس ﴾

اعلم ان الامة قد اجتمعت (اجماعا مركبا) على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
 فلا شاعرة من جهة انه لا يبيح منه ولا واجب عليه (فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
 واجب) واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يترك وما يجب عليه بفعله (وهذا) الخلاف
 في مبنى الحكم المتفق عليه (مخرج المسئلة المتقدمة) اعني قاعدة التحسين والتقييح (اذ
 لاحاكم قبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح

أو الإباحة فتأمل (قول من بحر لا ينزف) أي لا ينقص من نزف السرداب أي ذهب ماؤها (قول لغرض آخر)
 هذا على تقدير أن يكون أفعال الله تعالى معلة بالاعراض (قول أي هناك خطرا وإباحة لكننا لانفعله) فيه دفع لما
 ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من أن تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله أم لا باطل لاننا نعلم قطعا ان الله
 تعالى في كل فعل حكما اما باليمنع أو بعدمه (قول على أن الله تعالى لا يفعل القبيح) فان قيل الكفر والظلم والمعاصي
 كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبح لا فاعل له فان قيل
 فلا يفعل الحسن أيضا لانه لا حكم عليه أمرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء
 في أفعاله فكانت حسنة • كونها متعلقة للحدح والثناء عند الله تعالى وأما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم

قال ببيع بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد أبطالنا حكمه وبيننا) فيها تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كالا وجوب عنه ولا استعجاب منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (أوجبوا عليه) تعالى (بناء على أصلهم أمورا) فنفذ كرها هنا وبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال أصلها كافيا في ابطالها (الاول اللطف وفسوره بأنه) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينهي الى حد الاجاء (كعبثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هـ ذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (ينقض بأمور لا تخصي فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد موصوم يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر وكان حكام (الاطراف مجتهدين متفقيين لكان لطفنا وأنتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون واجبا عليه (الثاني) من الامور التي أوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به فبيع وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الايمان به واجبا (ولان التكليف اما لالغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه اولي العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضراره هو باطل اجماعا) وبيع من الجواد الكريم (وامانعه وهو المطلوب) لان اتصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التي كلف بها لا تكافي الزم السابقة لكثرتها وعظمتها وحقارة أفعال العبد وفاتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كن يقابل نعمة المالك عليه مما لا يحصره بتحريرك اقلته فكيف يحكم العقل بإيجابه ثوابا عليه (واستدقاؤه اياه) وأما التكليف فنختار انه لا لغرض (ولا استحالة فيه كما سيجي من قريب) (أو) هو (الضرر قوم) كالكاشرين (ونفع آخرين) كالؤمنين (كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار (الثالث) من تلك الامور (العقاب على

في حكم الله تعالى فالامر أظهر (قولهم أوجبوا عليه تعالى) فسر والوجوب العقلي بما يستحق تاركه الذم عند العقل وبما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى الثاني بان له تعالى في كل ترك مصالح لا تخصي فلا يخل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترتل وهو ينافي الاختيار فتأمل (قولهم وانه مشقة بلا حظ) لك أن تقول انه مشقة لكن لم لا يجوز أن يحصل به عوض دنيوي

المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي (وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص (وفيه) أى في تركه أيضا (أذن للمعصاة في المعصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القباح فلم يجزم المكافأ بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جاوز ترك العقاب لكان ذلك أذنا من الله سبحانه وتعالى للمعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضئيف جدا) يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمها (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الا صلح للعبد في الدنيا فيقال) لهم (الا صلح للكافر الفقير المذنب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصالح له فلا يكون الا صلح واجبا عليه تعالى * (حكاية) شريفة (تنحى بالقلم على هذه القاعدة) لقائلة بوجوب الا صلح على الله سبحانه وتعالى (قال الاشعري لاستاذه أبي على الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا فقل يثاب الاول بالجنة ويماقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال) الاشعري (فان قال الثالث يارب لو عمرتني فادخل الجنة) كما دخلها أخى المؤمن (قال) الجبائي (يقول الرب

كما قال أبو هاشم وأتباعه في الامم (قوله) تنحى بالقلم (أى قبل يقال انحى عليه بالسوط أى قبل به عليه والمعنى انها تقلمه باقبال وتوجه تام فهو أبلغ من القلم) (قوله) والثالث لا يثاب ولا يعاقب (وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان أطفال المشركين خدم أهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف في حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها دار ثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لان كل من دخلها يثاب (قوله) يارب لو عمرتني (الخ) لو هذه للمعنى وهى عند بعض النحاة قسمة برأسها لا يحتاج الى الجواب ولكن قديوتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هى لو الشرطية التى أشربت معنى التمنى وقيل هى لو المصدرية أنبت عن فعل التمنى والمراد بالدخول فى قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لأطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل لو قال الجبائي

كنت أعلم أنك لو عمرت لنفسك وفسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمنني صغيراً لئلا اذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت (الجبائي (فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (أول ماخالف فيه) الاشعري (المعزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشبيد مباني الحق بدون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (الموض عن الآلام) فالهم (قالوا الا لم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كالم الحد (لم يجب على الله غرضه والا) أي وان لم يقع جزاء (فان كان الايلام من الله وجب العوض) عليه (فان كان من مكاف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطي المجنى عليه عوضاً لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه أو تمويضه من عنده بما يوازي ايلامه) أي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لاعما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذي هو وجوب العوض المعروف عندهم انه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) أي بفساد الاصل (الاول قال طائفة) كابي هاشم وأتباعه (جازان يكون الدوض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالهلاف والجبائي وكثير من متقدميهم (بل يجب أن يكون في الآخرة) الوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان اقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع

التعبير كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار ما يمكن به العبد من الطاعة لسلم عن الالزام (قوله فان كان الايلام من الله تعالى الخ) يدخل في هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والصبي بقرينة قسميه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تعالى يأخذ للجما من القرناء اللهم الا أن يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بأن الحديث خبر واحد في مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانصاف فلعلها تكون بايتاء العوض من عنده تعالى (قوله وان لم يكن له حسنات الخ) كأنهم لا يجوزون أن يؤخذ من سينات المجنى عليه ويعمل على الجاني على ما ورد في الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى أي لا يؤخذ أحد بذنب غيره لكتنا نقول هذا وزر ايلامه المظلوم (قوله فهو احتراز عما دونه لاعما فوقه) لما سيجي من انهم صرحوا بأن العوض من الله تعالى يجب أن يكون زائداً (قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال) احتراز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالي عن التعظيم عن الثواب ومن هنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضاً له بخلاف الثواب فانه يجب أن يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بأن يشعر بأنه ثواب له كذا في التبريد وشرحه (قوله ويتسلسل) قيل انه لم لا يجوز أن يعوض عن ألم الانقطاع في الآخرة اللهم الا أن يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى الفريق الأول جواز كون كله في الدنيا فاذا كان

(الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثوب أو تنقطع) أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الأول وقد عرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) أولا فن قال بالاحباط تمسك بأنه لو لاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض أهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف (الرابع هل يجوز ابصال ما يوصل عوضا إلا ما ابتداء بلا سبق الم أم لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم لمعوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفا للحكمة * السادس على المنع هل يؤلم لمعوض عوضا زائدا ليكون لطفاله ولغيره اذ يصير ذلك) الأيلام (عبرة له تزجره عن القبيح) يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الأيلام المجرد عن التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفالا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بأن العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك

عوض ألم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم (قوله ورد بجواز الخ) وأيضا عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح به في التجريد (قوله وهو أصل الاختلاف الأول) فالأولى تقديمه عليه (قوله في كل وقت من أوقات الآخرة الخ) المتسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق ولو في أول أوقات الآخرة قبيح عندهم فتألم (قوله كيلا يتألم بانقطاع التخفيف) فان قلت يجوز أن لا ينقطع التخفيف فلا يتألم قلت دوام العوض غير واجب عندهم والفرقة بل ينقطع بقى فيه بحيث وهوانه لا تحذور في التألم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استحالته في الدار الآخرة لان ما له دوام العوض ولا تحذوره فيها والظاهر من السياق ان منهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بمحصل التخفيف فيجتمع نعيم العوض أعنى التخفيف وعقاب الفسق فتدبر (قوله مخالفا للحكمة) لان الابتداء بالعوض جائز فتوسط الألم عبث والآخرون قالوا اذا وسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنسة فيكون ألوهو اعلم ان المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع الأيلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب أن يوجه بجواز الأيلام بمجرد التعويض أو مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الأبهري (قوله تزجره عن القبيح) فان قلت الزجر عند ما كان الالم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ كما مر اللهم إلا أن يقال يكفي في الزجر ترتيب الألم على السيئة ترتبا ظاهرا يلاوان لم يكن حتى مقابلتها في نفس الامر قلت لا نسلم انه يجب في الزجر وجوب كون الألم في مقابلة السيئة نعم بردان العوض اذا كان بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لأجله لم يحصل الاتزجار اللهم إلا أن يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور

المعوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل يجوزوا الآلام
لجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدما المعزلة والمجوزين لم يجوزوا الآلام الا بشرط
التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا في زجرها وعن غوايته وذهب عباد
الضميري الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب أبو هاشم الى أن الآلام
لا تحسن لجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل المعوض الا اذا علم الله أنه لا ينفعه الا
بجمة التعويض فمالك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب * (السابع البهائم هل تعوض بما
يأحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتار بها عن أمثالها التي لا تقاسى مثلها أو لا تدوس
وان عوضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا أو في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو (في الجنة)
أو في غيرها (وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع
هذه اختلافاتهم (على ان منهم من أنكر لحوق الألم بالبهائم والصبيان مكابرة وهربا من
الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها

المقصد السابع *

تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس (ان انه لا يجب
عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه الممنوعة
لقبحه عقلا) كما في الشاهد (فان من كلف الاعمى تقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي
البلاد وعيده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية القول وكان كاصرا الجاد)
الذي لا شك في كونه سفيها (واعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها ان يمتنع الفعل لعدم الله
بعدم وقوعه (أو) تعلق (ارادته أو اخباره) بعدمه (فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان
القدرة (الحادثة) (مع الفعل) لا قبله (ولا يتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على

بالمعوض (قوله وذهب عباد الضميري) في أكثر النسخ تقديم الباء المنشأة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه
على ان الضميري منسوب الى ضمير تصغير ضمير وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب (قوله فمالك بالتأمل في
مطابقته لما في الكتاب) يعني انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الايلام
بجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم
من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم الا أن يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على
جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله ولا يقبح منه شيء) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل (قوله لا معقب
لحكمه) أي لا اراد له وحقيقته الذي يعقب الشيء بالابطال (قوله لأن القدرة الحادثة مع الفعل الخ) اعترض

حدة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والالم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا) بالايان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (واقصاها أن يتمتع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو مختلف فيه (فثنا من قال أولم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره) امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا) أى ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولا مطلوبة على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) أى التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتهف منها) أى في الممتنع لنفس مفهومه (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف مائة تنفيه ذاته لذاته لا يكون تصوره بل لشيء آخر كن يتصور أربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصور للأربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على أحد وجهين (اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك) أى تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوت (ولا مستلزم له صرح ابن سينا به) أى بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم (ولعله معنى قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له) كما اشرنا اليه هناك أيضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لا يعلم) أى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته (المرتبة الوسطى) من مراتب مالا يطاق (أن لا يتعلق به القدرة الحادثة مادة سواء امتنع تعلقها به بالنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به (تخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجوهر أصلا (أم لا) بأن يكون من جنس ما يتعلق به لكن

عليه الأستاذ المحقق بأن عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة أن القدرة مع الفعل لم يسبق لامتناع الفعل بعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادته لذلك واختياره اياه دخول ولزم أن يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه أو علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قائل به لان مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لا يتعلق به في زمان من الأزمان أى ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لأن القدرة مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الأزمان لأن وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا أو تحلف المراد من الارادة

يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به (كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وان لم يقع بالاستقراء) لقوله تعالى لا يكاف الله نفسها الا وسهما وتمنعه المعتزلة (لكونه قبيحا عندهم) وبه (أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه) يعلم ان كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب) وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) اذ لم يجوزوه أحد ولقائل أن يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالمتنوع لذاته فرع تصوره وان به مضامنا قالوا بوقوع تصوره بشمر بأن هؤلاء يجرزونه

﴿ المقصد الثامن ﴾

في ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض اليه ذهبت الاشاعرة) وقالوا لا يجوز تدليل أفعاله تعالى بشيء من الاعراض والمعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تدليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) في اثبات مذهبنا (بعد ما بينا من انه لا يجب عليه) تعالى (شيء) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بفرض (ولا يقبح منه شيء) فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الاعراض بالسكاية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معا أعني وحوب التلليل ووقوعه تفضلا (أحدهما لو كان فعله تعالى لفرض) من تحصيل مصالحة أو دفع مفسدة (المكان) هو (نافعا لذاته مستكملا بتحصيل

أو انقلاب أخباره كذباً فتمل) **قوله** ولقائل أن يقول ما ذكره الخ) يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما قالوا في إيمان أبي لهب انه مكلف بأن يؤمن بحملة ما أتى به النبي عليه السلام ومن جعلها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين وأما اذا حل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم عدم إيمانه وأخبر به ومع هذا كلفه بالإيمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الأول ولم يرد عليه ما أورده (**قوله** ليست معللة بالاعراض) فان قلت اتفق الفريقان على ترتيب المصالح على أفعال الله تعالى فالنزاع في انها مسماة بالفرض أم لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للباري تعالى وسبب الاقدام على فعله أم لا ولا شك انه بحث كلامي لا لغوي (**قوله** جهابذة الحكماء) جمع جهيدة وهو لفظ معرب ومعناه الخادق الماهر (**قوله** مستكملا بتحصيل ذلك الفرض) قيل القائل أن يقول ان أردتم باستكمال الفرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلان سلم استحالة لجواز ان يكون كاملا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان أردتم به غير ذلك فينبوه وانما لم يذكر المصنف هذا المنع اعقادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث

ذلك الفرض لانه لا يصلح فرضا للفاعل الا ما هو أصالح له من عدمه) وذلك لان ما استوي وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باثنا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضنا وجب أن يكون وجوده أصالح للفاعل والبق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لان سلم اللازمة لان الفرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا لا يفرض أن يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لفرض بفعل لفرض نفسه) بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن الضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا الى عبادته وهو لاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان اليه (ان كان أولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الا لزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح له (والا) أي وان لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا (لم يصلح أن يكون غرضه له) لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل أفعاله تعالى بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا غيرهم ضرورة وثانيهما) أي ثاني الوجهين (ان غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبوسطه) أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه) فيما سلف (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث

قالوا كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالفرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي ليس ينقص كما مر في تحت الرؤية والغرض كمال فعلي ككونه محمودا أو مشكورا مثلا (قوله) لما مر من العلم الضروري بذلك (رد منع الضرورة بل يكفي بمجرد كونه أصالح الغير) (قوله) كيف ندعى وجوب تعليل أفعاله تعالى الخ (لا يخفى ان قول الفقهاء لكن أفعاله تعالى تابعة لـ الخ ان كان عاما بجميع أفعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود أهل الجنة والنار ردا عليهم أيضا لكن لما يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصه الشارح بنفي الوجوب (قوله) ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم (يمكن أن يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وأيضا المؤمنون ينتفعون بخلود أعدائهم في النار بحصول نسف الصدر لهم) (قوله) كما بيناه فيما سلف (فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز أن لا يكون الفرض منها على أن توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلومة ضرورة كتوقف وجود العرض

(الافعال له) صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لاغرضاً لفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لايحصل) ذلك الشيء (الابه ليصالح) أن يكون (غرضاً لذلك الفعل) حاصلًا بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضاً أولى من البعض) الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضاً من بعض آخر دون عكسه تحكماً بحيث فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلاً (وأيضاً) اذا عللت أفعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والانسلاست الاغراض الى مالا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لفرض آخر) لانه خلاف ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهى أفعاله الى فعل لاغرض له وهو الذي كان مقصوداً في نفسه وقد يقال لايجب في الغرض كونه مغايراً بالذات بل يكفيه التباين الاعتباري (احتجوا) أي الممنزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالماً بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيًا للعبث والنقض (قلنا) في جوابهم (ان أردتم بالعبث مالاغرض فيه) من الافعال (فهو أول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لاغرض فيه أصلاً وأنتم تمنعونه وتعمرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا) وان أردتم بالعبث (أمراً آخر

على وجود الجوهر (قوله له مدخل في وجوده الخ) اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوصل بالفعل الى تحصيله عبثاً فان من قدر على أن يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثاً (قوله وأيضا اذا عللت أفعاله تعالى بالاغراض) لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه بقيد سلب العموم أعني سلب ان جميع أفعاله تعالى معاللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب السكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكري اثبات المذهب الاوجهان وقد أشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان (قوله والانسلاست الاغراض الى مالا نهاية له) فيه انه لم لايجوز ان يفعل شيئاً في اليوم لفعل آخر في العدو يفعل في العدو يفعل ثالثاً بعد العدول الى آخر ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان والدليل انما ينم اذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو لأجله وبالجملة هذا الدليل انما ينم لو وجب كون الغرض فعلاً آخر حاداً بمقارنا للعلل البتة وهو ممنوع لم لايجوز أن يكون أمراً متجدداً قائماً (قوله بل يكفيه التباين الاعتباري) هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من أنه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني عليه لوجوده الخارجى ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشيء معالولاً له بحسب الخارج ومرتباً

فلا بد لكم أولا (من تصويره) أى تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونصوره
 (ثم) لا بد ثانيا (من تقريره) أى بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقديرخلوه من الغرض
 (ثم) لا بد ثالثا (من الدلالة على امتنائه) أى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر
 (على الله سبحانه وتعالى) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان
 خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة منتقاة مشتملة على حكم ومصلح لا تحصى
 راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعلاا مقتضية لغاياته فلا
 تكون أغراضا له ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع
 لأفعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد
 من الظواهر الدالة على تمليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعللة
 الغائية (تذييل : اذا قيل لهم) أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (ثا الغرض من هذه
 التكاليف الشافة التى لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض
 فيها) عائد الى العباد وهو (تـمـريض العبد للثواب) فى الدار الآخرة وتمكينه منه (فان
 الثواب تعظيم) أى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) أى التعظيم المذكور (بدون
 استحقاق سابق قبيح) عقلا ألا يرى ان السلطان اذا أمر بربال وأعطاه من المال ما لا يدخل
 تحت المحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبديد له عن ساحة
 الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر خدمه
 بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله
 سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته
 المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كفهم ما يستحقونه به (فيقال

عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات (**قوله** لكنها ليست اسبابا باعثة الخ) لان الباعث ما يكون مقصودا
 بالقصد الاول ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وأفعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد
 الاول لاستغنائه الذاتي (**قوله** بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا وللأعمال تأثير فى الاستحقاق لقوله تعالى جزاء
 بما كانوا يعملون ونظائرهُ وأنت خير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الأعمال مما لا نزاع فيه
 وأما معنى كون ذلك الترتب حتمالا زما بحيث يدم تاركه كازعموه فممنوع ولا دليل فى الكتاب عليه (**قوله** ولم
 يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف
 اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين الى ما وعده الله تعالى من الثواب بفضله وجوده ان

لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيل (بل لا فبح هناك أصلا ولو سلم فبحه فانما يتبع من
يجوز عليه الانفاع والنضر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به (كما تفضل) على عباده
(بما لا يحصي من النعم في الدنيا) وأنت خير بان المستبح عندهم هو التفضل بالتعظيم
الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه (وان سلم فبحه) من الله
تعالى أيضا فيمكن النعم - رضى له) أي للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (اذ ليس
الثواب على قدر المشقة وعوضا) مساويا لها (الا ترى ان في التناظر بكلمة الشهادة من الثواب
ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء
نبي) من ظلم يريد اهلا كه (أو تعهد قاعدة خير أو دفع شر عام) اذ يستحق بهذه الكلمة
من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت أشق منها (وما يروي) من
(ان فضل العبادات أحزمها) أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينافي أن
يكون لا خف الاسهل أكثر ثوابا اذا كان أكثر مصالحة واعظم فائدة واذا لم يكن التعريض
المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاربا عن الغرض (ثم انه) أي ما ذكرتم
من ان التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب)
اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا (ومن أين لكم أن ذلك) التعريض للثواب (أكثر
من هذا) أي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني أكثر من الاول لان الغلبة للكفرة
والفسقة واذا لم تكن المنفعة أكثر من المضره لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم
العالم بأحوال الاشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهه فيبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

ألا ترى أن الامير اذا أمر الزبال بأن يزيل بقرة واقعة في الطريق ففعله ثم أعطاه كثيرا من المال وأجله غاية
الاجلال قتل له ولو قام بين يديه معظماله ومكر ما يراه وأمر خدمه بتقبل أنامله يذم عند العقلاء أيضا (قوله
كالصلاة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة أفضل منهما وفيه بحث اذا الظاهر ان الصلاة أفضل منهما لا اشتغالها عليها
وعلى غيرها وسند كتمام الكلام فيه في الثواب في توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون
شعبة الحديث قبل التلغظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأما لما فيه ترك دين اعتاده
ولذا نراه يبدلون أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة نعم تلغظه بعد الاسلام أسهل لكن لبقاء الشيء حكم ابتدئه
وأنت خير بأن في الصلاة أيضا بل في كل عمل شرعي يقتل به الكافر من حيث انه ملحق من النبي عليه السلام
ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام في تلغظ الكافر (قوله معارض بما فيه من تعريض الكافر) قد يجاب عنه
بأن التعريض للثواب مع التحسين من اكتساب السعادة الابدية هي المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنة بتعذيب
الكافر والفاسق لسوء اختيارهما (قوله فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف) قال في شرح المقاصد الحق

﴿ المرصد السابع في أسماء الله تعالى ﴾ وبه تنتهي مباحث الالهيات (وفيه مقاصد)
 ﴿ المقصد الاول ﴾ الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعها للشيء ولا شك
 انه) أي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) أي للاسم كالتشبه به البدئية (و) أيضا (التسمية
 فعل الواضع وانه منقضى) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم
 الى أن التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف
 (وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في انه
 ليس النزاع في لفظه ف رس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره) فان هذا مما
 لا يشتهر على أحد (بل) النزاع (في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي أم) هو
 الذات (باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبي عنه فلذلك قال الشيخ) أيوا الحسن الاشعري
 (قد يكون الاسم) أي مدلوله (عين المسمى) أي ذاته من حيث هي (نحو لله فانه اسم
 علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته
 الي غيره ولا شك انها أي تلك النسبة (غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير
 مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها) أي الصفة الحقيقية القائمة
 بذاته (لا هو ولا غيره كما مر) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة
 قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا الى أن
 التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب
 ابن فورك وغيره الى أن كل اسم هو المسمى يعينه فتقولك الله قول دال على اسم هو المسمى

تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصاح طاهر كاجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما
 أشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن أجل ذلك كتبنا
 على بنى اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان
 القياس حجة الا عند شذوذه لا يعتد بهم وأما تعميم ذلك بأن لا يتخلف فعل ما من أفعال الله تعالى عن غرض فحل بحث
 (قوله) وأيضا التسمية فعل الواضع لانها تخصيص الاسم بمعنى وقدير ادها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم
 (قوله) ولم يلتفت اليه المصنف) لأنه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة بالملا وجه له (قوله
 ولا شك انها) أي تلك النسبة غيره فيه بحث طاهر لأن سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي
 وقد سبق أنه من أقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند أهل السنة فليست هي ولا ما يشتمل عليها غير بالمعنى
 الاصطلاحي (قوله) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة) الطاهر أن المراد بالذات ذات الواجب وفيه
 ان مفهوم العلم ذات ماله العلم لا ذات الواجب تعالى اللهم الآن يراد الذات المطلقة أو يقال فيه غلبة (قوله) فذهب

وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من
الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو
نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه
الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك
بعض المتأخرين من أصحابنا وذهب الاستاذ أبو نصر بن أيوب الى أن لفظ الاسم مشترك
بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما وبهم المقصود بحسب القرآن ولا يخفى عليك
ان النزاع على قول أبي نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم
عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين
المسمى وكلا الاستعماليين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح
اسم ربك وتبارك اسم ربك أي مسماه وقول ليبيد * ثم اسم السلام عليكما * لكن هذا بحث
لنؤي لفائدة فيه هنا وقال الامام الرازي المشهور عن أصحابنا ان الاسم هو اسم المسمى وعن
المعتزلة انه التسمية وعن الفزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطبا والناس قد
طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو الالفاظ المخصوص والمسمى ما وضع

ابن فورك الخ) توضيح المقام أن ابن فورك ومن وافقه أطلقوا الاسم على المدلول المطابق للفظ فان أرادوا بالمسمى
ما وضع الاسم بآرائه فوجه اطلاق القول بأن الاسم نفس المسمى ظاهر وان أرادوا به ما يطلق عليه الاسم أعني
الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الخ أفرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر
في الحمل والبعض الذين خالفوه أرادوا بالمسمى المعنى الثاني وأخذوا المدلول أعم من المطابق واعتبروا في أسماء
الصفات المعاني المقصودة فرعوا أن مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما صرح في الأمور العامة
من أن صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يتمتع انفكا كما عن موصوفها
وأما الشيخ الأشعري فقد أراد بالاسم مدلوله المطابق وبالمسمى الذات فالمدلول المطابق للاسم العلمى عين الذات
التي هي المسمى وفي نحو الخالق والرازق غيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره شارح
المقاصد لتوجيه كلامه وهو الذي وجهناه كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بأن الاسم
نفس الخلق مثلا الا أن ثبت تصريح الشيخ أيضا به (قوله كالموجود) مبنى على ان الوجود عين الذات
(قوله هو التسمية) وأنه غير المسمى لا يخفى أن جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا أن يصطلح على ذلك
فيكون النزاع معهم لغظيا (قوله بالمعنى المذكور) أي القول الدال (قوله أي مسماه) لان التسبيح والتعظيم
انما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقائص كذلك يجب تعظيم
الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الأدب وقبل الاسم في الآيتين مقعهم وكذا في قوله الى الحول

ذلك اللفظ بأزائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار منافية لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة

المقصد الثاني في أقسام الاسم

اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء (اما أن يؤخذ من الذات) بأن يكون للمسمى به ذات الشيء من حيث هو (أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل) الصادر عنه فهذه هي أقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلا وقد تكلمنا فيه) فن ذهب الى جواز تعقل ذاته جواز أن يكون له اسم بأزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور بأزائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنهه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ملابكتها ويكون ذلك لوجهه محالاً لوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتباره مني فيه (وأما المأخوذ من الجزء) كالجسم الانسان مثلاً (فحال عليه) تعالى (لما بينا) من ان الوجوب لذني يتألفي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (فجائز) في حقه تعالى (ثم هذا لوصف قد يكون حقيقياً) كالإله (وقد يكون اضافياً) كاللجدة بمعنى المعالي يكون سلبياً) كالقدوس (وأما المأخوذ من الفعل فجائز) في حقه تعالى أيضاً (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (أقسامه البسيطة وقد نتركب ثنائياً وأكثر وسنعمل أمثلتها فيما يتبعه من المقصد

ثم اسم السلام عليك (قول فيكون لفظ الاسم اجمالاً نفسه) لكن لا باعتبار خصوصه لان الوضع لا يكتفى بالجزئيات بل باعتبار ان اسم كالحق في المعاني والمعاراة بالكلية والجزئية لا تنضم العينية في هذا البحث ما لم يتضمن معنى زائداً كالخلق والعلم (قول اذ يجوز أن يعقل الخ) وانما لم يجب بجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الأشعرية لانه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولا يفيد امكان تفهيمه المعبر ايضا في وضع الاسم

﴿ المقصد الثالث ﴾

تسميته تعالى بالاسماء توفيقية أي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه (وليس الكلام في
اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية
جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي أو لم يرد
وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله
تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فن ثمة لم
يجز أن يطلق عليه لفظ المعارف لان المعرفة تدبراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان
الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل
علم مانع عن الاقدام على مالا ينبغي مأخوذ من المقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن
يدعوه الداعي الى مالا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على
السامع فتكون مسبوبة بالجهل ولا لفظ الطيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من
التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال
لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتنظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب
الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار (وذلك الاحتياط احترازا عما يوم
باطلا لعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الا كنفاء في عدم ايهام الباطل بما بلغ ادراكنا بل
لا بد من الاستناد الى اذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما

(قوله أي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) فان قلت من الأوصاف ما يتنوع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع
بها كالكروا المستهزى ونظائرهما قلت أجاب في شرح المقاصد بأنه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب
والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يتخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب (قوله وقال القاضي
أبو بكر الخ) حجة قياس لوازم الأسماء على مرادقاتها واعتراض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في
العمليات دون الاسماء والصفات وأجيب بأن التسمية عمل اللسان (قوله ولا لفظ الطيب) اعترض عليه بأنه
قد ورد في حديث المصاحب انه عليه السلام قل ان قل اني طيب انت رفيق والله الطيب وقد عرفت مما قلناه
من شرح المقاصد جوابه (قوله وذهب الشيخ ومتابعوه الخ) ههنا فائدة ينبغي أن ينبه عليها وهو أن بعض
الفضلاء صرح بأن لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فن اشترط التوقيف في أسماء الله تعالى ينبغي
أن لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع أن هذا الاطلاق شائع اللهم الا أن يقال هذا في التعقيب صفة جرت على غير

فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة ليس فيها تعيين تلك الاسماء لكن الزمذني والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم وأحسن الخالقين وارحم الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو المعارج الى غير ذلك وأما في الحديث فكالحنان والمنةن وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والونر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعنا وتمدادها مرارا وأما ضبطها حصرا وتمدادا وعلمنا وإيماننا وقيامنا بحقوقها وبالجملة (فلنخصصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) أي لا يطلق على غيره أصلا (فقليل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو أحد مولى الخليل وسيبويه والروى عن أبي حنيفة والشافعي وأبي ساجان

من هي له اذ المعنى واجب وجوده كافي حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل (قوله مائة الا واحدا) تأكيده لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدة دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين أو سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتأنيث واحدة على تأويل الاسم بالكلمة (قوله) اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ فان قلت اذا كانت أسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فامعنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخارى ومسلم قلت قوله عليه السلام من أحصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان أسماء الله تعالى يجوز أن تتفاوت فضيلتها متفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما منها باعياها يجمع انواعا من المعاني المنبثقة عن الحلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يختص بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهي مشهورة والاسم الاعظم يختص بعرفته ولى اولى وهي سبب كراماته عظيمة من عرفته قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المحدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التي يختص بعرفتها الأنبياء والأولياء ويحتمل الدخول لكونه مبهم لا يعرفه بعينه الأولى ومنشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي في شرح الأسماء الحسنى والحق أن التصرف بالاسم الأعظم وبأى اسم كان من اسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع مسماء والتخلق بأخلاقه بمجرد ذكر الاسم الأعظم لا يحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لا ينفع مالم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا (قوله) وأما في الحديث الخ) اختلف في انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فويل يجوز لأنه من باب العمل وقيل لا يجوز لأنه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على وجه الاخبار يكفي في الاذن مالم يكن في السوق أمر آخر يمنعه والا يلزم أن لا يكون كثير من الأسماء مأذونة فلا عبرة بما في شرح المشارق من أنه لا يلزم من قول عائشة رضي الله تعالى عنها ان الله رفيق يحب الرفق صحة أن يقال يرفيق لأنه ذكر على وجه الاخبار (قوله فكالحنان) هو بالتشديد من الحنان بالتخفيف وهو الوجهة قال الله تعالى وحنانا من لدنا (قوله) وهو أحد مولى الخليل وسيبويه) وحكى ابن

الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق وأصله الاله حذفت الهمزة لتقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام أي عبد وهو المراد بقوله (إذا تعبد وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الخيرة ومرجعها صفة اضافية) هي كونه معبودا للخلائي ومختارا للقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلبت علما مشمرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة النذمان والنديم (أي مرید الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة) وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعالية (الملك) أي (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولا يذل) أي يتمتع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (النعم القدرة فصفة القدرة) مرجمه (القدوس) أي (البرأ عن المعاييب وقيل) هو (الذي لا يدركه الاوهام ولا بصار فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) أي (ذو السلامة عن النقائص) طلقا في ذاته وصفاته وأفعاله (صفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) أي هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد (فعلية وقيل) يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم (صفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما أخبر به كالحديثية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو (ورسوله) فيما أخبروا به في تبليغهم عنه (اما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (صفة كلامية أو يخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق الدالم على النظام المشاهد الدال على الوحدةانية (فعلية

جنى ان سيويده رؤى في منامه فقبل ما فعل الله تعالى بك فقال خيرا واذكر كرامته عظيمة فقيل له بم نلت ذلك فقال لتعول ان اسم الله أعرف المعارف (قوله وأصله الاله) يحتمل أن يكون حرف التعريف فيه من المحكي وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل أن يكون من الحكاية بأن يكون الأصل الهامسكرا وقد ذهب الى كل فرقة (قوله من الوله) فاله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لكن على الثاني أصله ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا في وساد أساد (قوله للاشتهار) قيل لا بعد في أن يشعر البعض باعتبار ملاحظة الأصل كما في الكنى والألقاب (قوله الرحمن الرحيم) الرحمن أبلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الأبلغية باعتبار الكمية كما قيل يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الأبلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الآخروية لانها كلها أجسام وأما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم أبلغ لان الفعل يكون للمصغرات الجلية وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيما الكذاب رحمن الجامة

وقيل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الاكبر اما بفعله) واجباده (الامن)
والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (أو باخباره) اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة
كلامية (المهيمن) أي (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم) فيرجع الى صفة العلم
(و) أخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معني المهيمن (الامين
أي الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معناه (العزيز قيل)
معناه (لا أب له ولا أم وقيل لا يحيط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام
أو الذي لا يخالف أو الذي لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى
الاول مشتق عن عز الشيء يمز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام
في البلد اذا تمذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من أراد وقيل عليه
ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب أو الالة (وقيل القادر والعزة والقدرة)
والغلبة (ومنه المثل من عزيز) أي من قدر وغلب سلب (البار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح)
أي المصالح الامور الخلاق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) أي أصلحه (وقيل)
من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره الساطان على كذا واجبره اذا أكرهه (أي يجبر
خالقه) ويحكمهم (على ما يريد) فترجمه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال
فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان تناله يد الافكار أو يحيط به ادراك الابصار) ومنه نخلة
جبارة) اذا طالت وقصرت الايدي عن أن تنال اعلاها فترجمه الى صفة اضافية مع سلبية
(وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه اذا لا يتمي مالا يكون ولا
ياتلف على ما لم يكن فترجمه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن بن
عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (أي انتفى عنه صفات النقص) فترجمه صفة سلبية
(وقيل) أي انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى
الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل في معناه ما قيل في) معنى (العظيم) وقال الغزالي
رحمه الله المتكبر المطلق هو الذي السكل يرى حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية
صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا الله وان كانت
كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق الباري معناها واحد) أي المختص باختراع

تعت وتعمد (قوله لا يرام) أي لا ينال من رام يرم بمعنى برح (قوله وقيل عليه ثواب العاملين) كأنهم جعلوا

الاشياء (المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الفزالي رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخالق والاختراع والاولى أن يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج أولاً الى التقدير وثانياً الى الابداع على وفق ذلك التقدير وثالثاً التصوير والنزيب كالبناء بقدرة المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش فانه سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجود ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين (الفنار) أي (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الفعر بمعنى الستر (التمهيد غالب لا يغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير المطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفناح ميسر العسير وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) أي الحكم (اما بالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والتقدير فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (وهذه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أي احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة الاجام) وهي الحديد المائدة من جراح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الخط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطي العزة) في أكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر (المدل الموجب لخط المنزل) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناه مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومصدره (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (العدل لا يقبح منه ما يفعله) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطاف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون (وقيل العالم بالخفيات) فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل الخبير) فضفة كلامية (الحليم لا يمجل المقاب) للمصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قد مر) معناه في تفسير الجبار (الففور كالفنار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازي على الشكر) فان جزاء الشيء يسمى باسمه (وقيل) معناه

انه (يثبت علي القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (انشي علي من اطاعه فيكون صفة كلامية) (العلي الكبير) هما (كالتكبر في المعني) (الحفيظ) معناه (العليم) . من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم (وقيل من لا يشغله شيء عن شيء) فرجعه صفة سلبية (وقيل يبق صور الاشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضییع (المقيت خالق الافوات وقيل المقدر فيرجع علي التقديرين الي الفعل) (وقيل) معناه (اشهد هو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره فيرجع الي العلم وقيل المتقدر فيرجع الي القدرة . (الحسيب الكافي يخاف ما يكفي العباد) في مصالحهم ومهامهم فهو صفة فعلية مر قولهم أكرمني فلان وأحسبني أي أعطاني حتي قلت حسبي (وقيل المحاسب بأخباره المكافين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع الي صفة كلامية (الجليل كالتكبر) (وقيل هو للمتصف بصفة الجلال والجمال) (الكريم ذوا الجود وقيل المتقدر على الجود) ومرجعهما الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لفنائسها فيرجع الي صفة اضافية (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الفرزالي هو أخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يففل عنه أصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لوعرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع الي العلم والحفظ ولكن باعتبار الازوم وبالإضافة الي ممنوع عنه محروس عن التناول (المحيب يحجب الادعية الواسع) هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن (الحكيم العليم) ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء علي ما هي عليه والايان بالافعال علي ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والركوب (وقيل) معناه (الواد كالصبور بمعنى الصابر) أي يود ثنائه علي المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المييد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) أي لا يفتر في وجوده الي غيره (وقيل) معناه (الحق أي الصادق) في القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق)

العزيز بمعنى المعز كالجبر بمعنى المخبر (قول) وقيل هو للمتصف بصفات الجلال والاكرام) قيل ينبغي أن يعمل صفة الجلال والجمال علي صفة القهر والطف حتي يكون مغاير المعني المتكبر والافان أريد بهما الصفة السلبية

وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل أمر المتين) قال الآمدى معناه نفي النهاية في القدرة بمعنى ان قدرته لا تنتهي وفي عبارة الكتاب (هي النهاية في القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيفا والا ظهر أن يراد أن المثانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولايه) أي النصره فمعناه الناصر (وقيل هو بمعنى المتولى للأمر والقائم به الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصي العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوره أى لن تطيقوه المبدئي المنفصل بابتداء النعم المعيد يقيد الخالق) بمد هلا كه (المحي خالق الحياة المميت خالق الموت الحي ظاهر) مما مر (تقيوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغني) أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم المجاهد المألي) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والنولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مر تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من انه يتمتع أن يشاركه شيء في إلهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات أى لا تركيب فيه واوحد في الصفات لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) أي الذي لا يستغفزه ولا تنقله أفعال العصاة فتكون صفة سلبية (وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسؤول) لذي يصمد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصمد ما لا جوف له) أي المصمت فد له ببدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثاني أبلغ من الاول (المقدم المؤخر) يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال) أي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبمد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لا تذكره أصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالملي) مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي) المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو المأحي) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف الريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي

مخلوقاته كما يشاء (ذوالجلال والاكرام كالجليل) قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من أقسط أى عدل وقسط أى جاز (الجامع أى للخصوم يوم القضاء)
 الغنى لا يفتقر الى شئ المعنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه (الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره بالوجود من المدم (الهادى بمخلق الهدى)
 في قلوب المؤمنين (البديع أي المبدع) فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له (الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقدمر فهذه هي الاسماء الحسنى) الواردة في الرواية المشهورة (نسأل الله بركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا) (ذنوبنا) (ويرحمنا)
 بكنه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) الجواد الكريم ثم ان المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريباً لفهما على طلابها فتبعناهما فيه ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفّة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والافعال المتفاوتة

﴿ الموقف السادس في السمعيات ﴾

أي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو توقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراد) أربعة ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسياتي أيضاً ﴿ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول في معنى النبي ﴾

وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوى (الى معنى عرفي اما المعنى اللغوى) (نقيل هو النبي) واشقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهجوز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل

والنبوتية كما قيل في تفسيرها لم يكن لقول الشارح وقيل الح فائدة فتأمل (قوله) قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل (قبل التفاوت باعتبار المعنى اللغوى فان الجليل هو المتصف بالجلال وذوالجلال هو صاحب الجلال)
 فالتفاوت والتعريف غير محقق (قوله) يتوقف عليها السمع (أى توقفاً تقريباً فيخرج مباحث الالهيات) (قوله) أو يتوقف هي على السمع (أى بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض) (قوله) فهو عند أهل الحق من قال الله تعالى الخ) قال الأبهري النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقاً بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قد علم بالاسم بالاسم عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وأنت خبير بان تفسير النبي بما ذكر ينبغي أن يبنى على حدوث الألفاظ اذ

لمن اشتهر بهذا الاسم (لا نبأه عن الله تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (اعلو شأنه) وسطوع برهانه (وقيل من النبي رهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى وأما) مسماه (في العرف فهو عند أهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من الملمين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده (أرسلتك) الى قوم كذا والى الناس جميعا (أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كـ مبتكك ونبتهم (ولا يشترط فيه) أي في الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والأنقطاعات (والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله) سبحانه وتعالى (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالاته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذي ذهب اليه أهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد (وأما الفلاسفة فقالوا هو) أي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (أحداها) أي احدي الامور المختصة به (أن يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستدكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجردات) العالية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم) العنصري الكائن الفاسد لكونها

قدمها مع حدوث التعلق أو قدمه أيضا مع حدوث المتعلق غير معقول فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدلل عليه فيما سبق بما تواتر من الأنبياء وهل هذا الادور صريح قلت الذي توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع هو هذا فلا دور (قوله) نوع خفاء كما لا يخفى (لان المطلوب ان يخص مجرد المشيئة والآية بما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا أمر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد أظهر لما روي ان أبا جهل قال ترا حنا بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كفر سري رهان قالوا منا بني يوحى اليه والله لا نرضى به الا أن يأتينا وحى كما يأتيه فزلت الآية للرّد عليهم بأن النبوة ليست بالنسب والمال وانما هي بفضائل نفسانية يختص بها من يشاء من عباده فيجئ لرسالته من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم هذا لا يستلزم الإيجاب الذي يقوله الفلاسفة لانه تعالى ان شاء أعطى النبوة وان شاء أمسكه وان استعد المحل وقد يقال اذا شاورك أحد فقلت له أنت تعلم ما تصنع استفيد منه بحسب العرف تفويض أمره الى مشيئته وفيه ما فيه (قوله) المنتقشة بصور ما يحدث الخ قد سبق تفصيله في عاشر مقاصد القدرة

مبادي له فقد تتصل (النفس الناطقة بها) أي تلك المجردات اتصالا ممنويا وتجذب اليها بواسطة الجذبية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) أي يرسم فيها من تلك الصور ما لا تستمد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها (ويؤيده) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) أي رؤية النفوس البشرية (وما هي اليها من التفاوت) في ادراك المعاني العلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتها (متصاعدا إلى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان غير أن يمرض لها غلط (ومتنازلا إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف) يستذكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بأنواع المجاهدات (أو مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (أو نوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به السامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنهفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذا الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء (والبعض) أي الاطلاع على البعض (لا يختص به) أي بالنبي (كما اقررتم به) حيث جوزتموه للمراضين والمرضى والتأئين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) نقول (حالة ذلك) أي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعاق والتوجه إلى جناب القدس والملاء الأعلى (ونجرتها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف إلى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات (و) نقول أيضا (باقي المقدمات) من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجذبية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث

(قوله حيث جوزتموه للمراضين الخ) قد يجاب عنه بأن لهم أن يقولوا كونه بلامرض ونوم ورياضة تختص به على انه يجوز أن يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاثة ويكون كل واحد منها خاصة اضافية (قوله مع اتحادها بالنوع مشكل الخ) اعترض عليه بجواز الاستناد إلى الشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز اسناد الاختلاف إلى احوال البدن بطريق جرى العادة نعم مذهبهم لا يجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير اسناد الاختلاف إليها كما يفهم من كلامه والجواب ان شخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في المال اسناد الاختلاف إلى احوال البدن ثم ان الاختلاف بطريق جرى العادة ينافي الشرطية التي كلامنا

كما في المرايا المتقابلة (خطائية) لا تفيد الا ظنا ضعيفا (وثانيها) أي ثانی تلك الامور المختصة
بالنبي (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة ليكون هيولى عالم العناصر مطيعة له متقادة لتصرفاته
انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولا
يستنكر) ذلك الانقياد (لان النفوس الانسانية) ليست منطبعة في الابدان (وهى بتصوراتها
مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب) هذا نشر على ترتيب الالف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة
العرض يتصور السقوط وان كان ممشاه في غيرها) أي في المواضع السافلة (أقل عرضا) واذا
كانت ارادت النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد ان تقوى
نفس النبي) بحيث تقاد له الهوى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث
بأرادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن
فاسدة) وبالجمله تصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذى تكون مناسبة
لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الارادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف)
يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة
والاخلاص (على ما هو مشهور في كل عصر من الصالحاء) قلنا هذا (الذى ذكرتم من
كون تصورات النفس و ارادتها مؤثرة في الابدان) بناء على تأثير النفوس في الاجسام
وأحوالها وقد بينا بطلانها بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه وتعالى
(والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطيه) أي لا تدل
على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) أى ظهور الامور
العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها أن
يري الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا) من الله اليه (ولا يستنكر
أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام
منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة
انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصل به في يقظته شاهد المعقولات كمشاهدة
المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتتشبهه
في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب

والاتصال بعالم القدس (ملكه) أي صفة راسخة للذي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بإدنى توجه) منه (قلنا هذا) الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس في معتقدهم (وتستتر) عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم) أما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة بأجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الأعلى (ولا كلام لهم يسمعه لأنه من خواص الاجسام) اذا لحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتعرج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجرات (وآله) أي مآل مذكوره في الخاصة الثالثة (الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون مالا وجود له في الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ماهو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية) ولو كان أحدهما آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا بانفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان أمره ونهيه (من قبيل ما يرجع الى تخيلات لا أصل لها) قطعا (أو ربما خالف) مادعا اليه (المعقول) أيضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس البشرية) المختلفة (بطوعها) (مع ما جلبت عليه من الالباء) عن الانقياد لبني نوعها (وذلت له المهتم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا (سببا لقرار) أي ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان) وانما كانت التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه) (دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات) وهو أن يعمل كل واحد لا آخر مثل ما يعمل الآخرون له (والمعاوضات) وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يؤخذ منه من عمله الا ترى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن

فيها (قوله) كالمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بأن خلاصة كلامهم أن النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادئ العالية يمتثل بقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية أشباحا صورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخيل صورة لوجودكم بينه وبين تخيل مالا وجود له أصلا كالمرضى والمجانين

معيشتهم بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهذا ثالث وهكذا فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفيا ولذلك قيل الإنسان مدني بالطبع فإن التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه أشار بقوله (ولولا شريعة يتقاد لها الخالص والعام لا شرأبت كل نفس) أي مدت عنها (إلى ما يريد غير وطمح) أي ارتفع (عين كل إلى ما عند الآخر فصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك التنازع (إلى التواثب والتشاجر) أي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (المخرج) أي القتل (والمرج) أي الاختلاط (واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات) اللاتمة به (وهدى) أي كل واحد منه (إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما نوع الإنسان) فإن العناية به في الاعطاء والهداية أكثر (وهو أشرف الأنواع) الحيوانية (سخر له ماعداه من تلك الأنواع) وهذا (أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة) من أعظم مصالحه (لما ظهر فيه من جاب المنافع الجليلة والدفع لمضار الشديدة) افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا (والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقضية لا بلغ وجوده النظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء

﴿ المقصد الثاني ﴾

في حقيقة المعجزة وهي (بحسب الاصطلاح) عبارة عن (ما قصد به اظهار

(قول افترى الطبيعة) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر أن اسناد عدم الاهمال إلى الطبيعة مجاز عقلي على نحو ما صام نهاري وإن أريد بالطبيعة سببها أعني العناية فتأمل (قول في حقيقة المعجزة) لاختفاء أن حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لظاهره ثم أسند مجازا إلى ما هو سبب العجز وجعل اسماله قائلًا للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة وقيل لما بالغة كما في العلامة وذكريام الحرمين أن ههنا تجوز آخر بناء على الأصح من رأي الأشعري وهوان العجز ضد القدرة وإنما يتعلق بالموجود حتى أن عجز الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على هذا أن المراد بالعجز عدم القدرة إذا واصل العجز على المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرابية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليترك (قول عبارة عما قصد به الخ) اعترض على هذا التعريف بأنه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعى للنبوة وأجيب بأن المراد المقصد من عند الله سبحانه وتعالى والظاهر في الجواب أن يقال المتبادر من التعريف قصد

صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن أمور ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة (البحث الاول) في شرائطها وهي سبع (الشرط (الاول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه) من التروك وإنما اشترط ذلك (لان التصديق منه) أى من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف (مثل ما إذا قال معجزتى أن أضاع بدى على رأسى وأنتم لا تقدرون عليه) أى على وضع أيديكم على رؤسكم (ففعل وعجزوا فانه معجز) دال على صدقة (ولولا فعل الله ثمة فإن عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل التروك وجوديا) بناء على أنه الكيف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدى ان المعجزان كان عدميا كما هو أصل شيخنا فالمعجزهنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق المعجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا أو ما يقوم مقامه * الشرط الثانى أن يكون (المعجز) خارقا للمادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتى ومالا يكون خارقا للمادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (وشرط قوم) في المعجز (أن لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ) لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز (قال الآمدى هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصمود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس

إظهار الصدق في نفس الامر فلا صدق على السحر كما لا يخفى (قوله ان كان عدميا كما هو أصل شيخنا الخ) هذا المقول من الآمدى يخالف لما مر في المقصد الثامن من مقاصد القدرة فليست فيه (قوله وشرط قوم الخ) قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الأول أعني كون المعجزة فعل الله تعالى أن لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه أن يكون محالوقا له تعالى يؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشف ان شرط المعجزة أن يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلى منه سبحانه وتعالى وحيث لا يكون معنى قوله وشرط قوم الخ انه شرط قوم أن لا يكون مكسوبا للعبد أيضا ولا يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد أصلا كما لا يخفى ويؤيده أيضا ما سجد كره في جواب أول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق (قوله كصعوده الى الهواء الخ) فانه مقدور له بأقدار الله تعالى

القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للمادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز * الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتجدي) وطالب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفي قرآن الاحوال مثل أن يقال له) أي مدعي النبوة (ان كنت نبيا فاطهر معجزا ففعل) بان دعا الله فاطهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتجدي (الخامس أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان أحبي ميتا ففعل خارقا آخر) كتنق الحبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس أن لا يكون مادعا واطهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال معجزتي ان أحبي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احيائه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدر تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) أي بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآدمي لا أعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خر ميتا في الحال) قال القاضي (بطل الاعجاز لانه كأنه أحبي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر

(قوله وهو الاصح) لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بمعجز غير وهو حاصل (قوله ما في عبارة الكتاب من الاختلال) لان من شرط أن لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بأن نفس القدرة معجزة فلا معنى للرد عليه بأن نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدور للنبي عليه السلام دون غيره معجزة فلا خلل حينئذ في العبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانه لا معنى للرد لكونه معجزا على من شرط عدم مقدورية المعجزة فتأمل (قوله ظاهره على يد مدعي النبوة) وقولهم كرامة الأولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه أي هي كالمعجزات في دلالتها على صدق نبيهم (قوله وهو بعد ذلك مختار الخ) هذا يدل على انه لو قال معجزتي أن

أنه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة وإذا لم يكن معينا فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع أن لا يكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف أو متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك (لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر علي يدي قبل لم يدل على صدقه وبطال به) أي بالآتيان بذلك الخارق أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعاً فإن قال) في اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمناخلوه واستمر بين أيدينا من غلقه الى فتحه فإن ظهر كما قال كان معجزا وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق (و) اما (احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فإنه (بناء) أي مبني (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وإنما كان مبنياعلى ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن أخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه أنه آية صدقة ودليل عليه وسيأتيك أنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فإن قيل) ماذا كرموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله (فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فإنها معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ما تقولون أيضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال النمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (فلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنما هي كرامات وظهورها على الاولياء

أحيى هذا الضب الميت فأحياه فنطق أنه كاذب لا يعلم به صدقه تأمل (قوله لأن المعجزة اخباره عن الغيب) لا يخفى أن قوله وقد علمناخلوه يكون قيدا زائدا على هذا التقدير (قوله فيكون هو كاذبا في دعواه) فيه بحث وهو أنه لم يكن كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فاذكره انما ثبت لو أثبت أنه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره (قوله وسيأتيك أنه لا يتصور الخ) قد يناقش فيه بأنه فرق بين الكذب في دعوى أنه آية صدقة والكذب في دعوى النبوة وما

جائز والا نبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم أيضا
 وحينئذ تسمى ارباصا أي تأسيسا للنبوّة من ارضت للحائظ أسستة والمنكرون للكرامات
 جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لاني فيه هذا
 (وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه اقله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار
 أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوّة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال
 صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعمده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة)
 المقولة عنه (بنيت شقة الى أوامه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بهالى أن تكامل فيه شرائطها)
 وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوّة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول
 به عاقل (و) أما (قوله وجعلني نبيا) فهو (كقول النبي عليه الصلاة والسلام كنت نبيا
 وآدم بين الماء والطين) في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي
 قررناه انما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى (وأما المتأخر) عنها (فأما) أن يكون
 تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) انه دل على الصديق بخلاف المتقدم بزمان يسير
 فانه لا يدل عليه اصلا (واما) أن يكون تأخره (بزمان متطاوّل مثل أن يقول معجزتي أن
 يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوّة لكن اختلفوا
 في وجه دلالة (فقيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى

سبأى هو الثاني والملازم ههنا هو الاول (قوله بنيت شقة) أي بكلمة يقال ما كلمه بنيت شقة أي بكلمة (قوله في انه
 تعبير عن المتحقق الخ) لا يخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي دل الكلام على وقوع
 المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا
 كذلك في المشبه به أعنى الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين
 والظاهر أن يقال في انه تعبير عن غير المتحقق في زمان بما يدل على تحقّقه في ذلك الزمان تنبها على القطع واليقين
 بتحقيقه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدرة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازل وهذا غير
 ما ذكره الشارح لكن برده عليه انه لا يناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء والطين اذ يرد على كل من التوجيهين
 ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من
 التوجيهين لاختصاص الفضيلة المذكورة به عليه السلام لان نبوة كل نبي بل كل حال لكل أحد ثابت في العلم
 الالهي الازل ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحقّقه قبل وقوعه بما ذكره والاقرب
 أن يقال في معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعييناتهم العمائية لما سيرد عليهم من
 النشآت المتواردة وأحكامها ونيبنا عليه السلام كان في نشأته الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا في تعيين حصص
 كمالهم الروحانية التي بحسبها يظهر كالاتهم الجسمانية كما يرى عنه عليه السلام أول ما خلق الله نوري هو

لكن تخالف عنها علمنا بكونه معجزا (وانما اتنى التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده به (وقيل حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل يصير قوله) أي اخباره (معجزا عند حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعنى كونه معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والتخالف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جملة معجزا الا اذا كان خارقا للمادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطه لا تصاف الاخبار بالايجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في أبحاث افكار في البحث الثاني في كيفية حصولها في المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن أرسله الى الناس ليدعوم الى ما ينجيهم ويسمدهم في الدارين ولا يشترط لظهورها استعدادا كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكام (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف المادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البديل كما نشاهده في المرضى من) ان النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض (من الامراض الحادة وتحليلها المواد الردية) (تشكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك من

المفهوم من شرح الجندی رحمه الله (قوله لان شرطه العلم بكونه معجزا) فيه بحث وهو انه مخالف لما مر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر وعلى العلم بوجوده والالدار وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب أن يقال لان شرطه التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده به (قوله وربما لم يكن كذلك) فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق البتة قلت انضم الخارق الى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقا فيكون الخارق في

القوت) الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (ما لو امسك) أى زمانا لو امسك عنه (في) أيام (صحت شطره) أى نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المخرط في سلك الملاء الاعلى أولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف لا قوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان أشد وأقوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه الصلاة والسلام أبيت عند ربي يطعمني ويستقيني (وأما القول فكالأخبار بالغيب وسببه ماصر) في المقصد الاول من الانجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى للتخيلة والحس المشترك (وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لأنني به منة غيره من نتق جبل أو شق بحر وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه **● البحث الثالث في كيفية دلالتها ●** على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه وانقائه على كونه عالما بما صدر عنه فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات كاقطاع السموات وانتثار الكواكب وتدكد الجبال يقع عند تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة ستمية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار اليه بقوله (وهي عندنا) أي الاشاعرة (اجراء الله

الصورة المذكورة في المسال نفس الاخبار المذكورة **(قوله)** كما اشير اليه بقوله عليه السلام أبيت الخ) يعني على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذاتها الشاغلة عنهما كما قيل وان شراب الوصل خير شراب * وكل شراب عندها كشراب

ويحتمل أن يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كمدخل عليها كزكريا المحراب وجد عندها رزقا **(قوله)** بما فهم من الصور) أى الكلية والجزئية قالوا ان الجزئيات في العالم العقلي تقسم على هيئة كلية والآخرو في العالم النفسى تقسم على هيئة كلية والآخرة على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة **(قوله)** وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات الخ) هذارد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بأن دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بأن الشيخ انما يعتبر بالدلالة العقلية بعد القيود أعنى المقارنة لدعوى النبوة والتعدي فلا يتبعه حينئذ قوله فان خوارق العادات الخ فتأمل **(قوله)** وهي عندنا اجراء الله تعالى عادته الخ) فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادى في كل الأدلة حتى العقلية عندنا فالاولى الاقتصار على قوله اظهر المعجزة الخ

عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) أى عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالاته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال أنا نبى ثم تنق الجبل ووقفه على رؤسهم وقال ان كذبتونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلاما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للمسكنات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجمل الفقير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا نألف عاداتك وقيم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتمد ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالته ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه ان الشاهد تعمل أفعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح ويدبر المفااسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعي في افادته العلم بالضرورة العادية) أى ندعي ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت الممتزلة خالق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لمعوم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لان فيه إيهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبمض أصحابنا انه) أى خالق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لان لها) أى للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) أى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) أى ذلك الوجه (بعينه فان دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالاته القطعية على مدلوله وهو أيضا محال (وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة

(قوله فمعلوم انتفاؤه عادة الخ) قيل فيه بحث لان معلومية انتفاؤه عادة لا ينافي أن يكون بقياس خفي جبلى محمول في الطوائف وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكاذب صفة نقص وقبحا والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي أن ينكر وان أنكر بمعنى ترتب الثواب والمسح والعقاب والذم فليأمل واعلم انهم جنود واطهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبى فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة ويظهر منه انهم يحوزون ظهوره على يد من يدعى النبوة بعد خاتم الانبياء عليه

بالصدق) ليس أمرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد
 الماديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انخراقها) أى انخراق الماديات (عن مجراها) المادي (جاز
 اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لا محذور فيه
 سوى خرق المادة في المعجزة والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز
 اظهاره على يده (لان العلم بصدق الكاذب محال) * تذييل * من الناس من أنكر امكان
 المعجزة (في نفسها) ومنهم من أنكر دلالتها (على صدق مدعي النبوة) ومنهم من أنكر
 العلم بها وستأتيك (في المقصد التالى لهذا المقصد) شبههم بأجوبتها)

* المقصد الثالث *

في امكان البعثة وحجتها فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال
 على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من ان النظام الاكمل
 الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض
 المعتزلة يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من أمته أنهم يؤمنون) وجب
 عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم (والا) أي وان لم يعلم ذلك بل علم أنهم
 لا يؤمنون لم يجب الارسال بل (حسن) قطعا لا عذارهم (وقال أبو هاشم يتمتع خلقه)
 أى خلق البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لان البعثة الخالية عنه لا فائدة
 فيها (وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة (و) جوزها أيضا (لتقرير
 الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذا
 اندرست وهو) أى هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجود المختلفة (بناء) أى مبني (على
 أصلهم) الفاسد أعنى قاعدة التحسين والتقييح العقلين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض
 وجوب الاطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا أيضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا)
 في مدعانا (فانا) انما (ادعينا الامكان العام) الذى يجامع الوجوب لا لا مكان الخاص الذى
 ينفيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف * الاولى من أحلها) أى

المسلم فليأمل (قوله لان العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصدق وعدم
 جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا إعادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب
 وهذا التقرير يظهر اندفاع تخيل ان اعتقاد الشئ قطعا لا يستلزم وقوعه وأما كون الاعتقاد مطابقة لما

حكم باستحالتها لذاتها (الثانية من) جوزها ولكن (قال لا تخلو) البعثة (عن التكليف)
 باوامر ونواه (وانه) أي التكليف (ممتنع) فتدنى البعثة لانتفاء لازمها (الثالثة من) جوز
 التكليف و (قال في العقل كفاية) في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لافائدة فيها
 (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق المادة محال عقلا (ولا تصور) النبوة (دونها)
 أي دون المعجزة (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق
 مدعى النبوة (السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم
 بصدقه) (ومنع امكان العلم بها) للعاثين عنها فان العلم بمحصول المعجزة لمن غاب عنها انما
 يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية (السابعة
 من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف
 المنكرة لها (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها (احتج) على استحالتها
 (بوجوه * الاول المبعوث لا بد أن يعلم ان القائل له أرسلتك) فبلغني (هو الله ولا طريق
 الى العلم به اذ لمه من القاء الجن فانكم أجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى
 النبي (الثاني ان من يلقي اليه) أي الى النبي (الوحي ان كان جسمانيا وجب أن يكون مرثيا)
 لكل من حضر حال اللقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) أي وان لم يكن
 جسمانيا بل روحانيا (كان كذلك) أي القاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلة) اذ
 لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) أي بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود
 المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) أي العلم بما ذكر (لا يحصل الا بنامض النظر)
 لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) أي ذلك
 النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب
 الاشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال)
 أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في أي زمان كان (و)
 حينئذ (يلزم إقام النبي وتبقى البعثة عبثا والا) أي وان لم يجزله الاستمهال بل وجب عليه
 التصديق بلا مهمة (لزم التكليف بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور

لا مدخل فيه للجهل حتي يقال انه أيضا عادي (قول الثالث التصديق بها الخ) فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب
 المذهب الاول أعني دعوى استحالة البعثة في نفسها ألا يرى الى قوله وحينئذ يلزم إقام النبي عليه السلام ويبقى

مما لا يتصور وجوده (وانه فيصح عقلا) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى *
 (وجواب) الوجه (الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له
 أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات
 وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو يخلق علما ضروريا فيه) بأنه المرسل والقائل وبهذا يعلم
 الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين
 فان قدرته لا تقصر عن شيء * (و) جواب (الثالث اما على أصلنا) في التعميد والتجوز
 (فلا يجب الامهال) لانا بينا فيما سبق انه اذا دعى النبي الرسالة واقرن بدعواه المعجزة
 الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه حافلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب
 المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكاف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال للجريان
 المادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله (مع العلم العادي
 الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم) في التحسين والتقبيح (وان صرحوا
 بخلافه منع الامهال) يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا يحصى
 لهم عن ذلك الالتزام الا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تقويت
 مصاحبتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذهم عن المهلك ويقرهم من السعادة ويبعدهم
 عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر فلا تسلك
 هذا الطريق) فقال (الولد) دعني اسلكه الى أن اشاهد السبع أو المهلك أليس ذلك)
 القول من الولد (مستتبعا في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك
 أليس منسوبا الى فعل ما توجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه يندفع الالتزام عن أصلهم أيضا
 الطائفة (الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وأيضا
 هي لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذي هو

البعثة عبثا فتدبر (قوله) وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال الخ) لا يخفى ان أخذ هذا المعنى من عبارة
 المصنف لا تخلو عن بعد الارجه أن يجعل قوله ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا لاشارة الى الجواب عن الثاني
 بان يقال حاصله انه يجوز أن يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل أو خلق العلم الضروري
 بهما من غير لقاء كلام من شخص اذا الكلام في الامتناع الذاتي لافي نفي الواقع ويمكن أن يجاب عنه أيضا بان
 لس كل جسم يرى كالهواء ومنها الجن والملائكة ولوسلم فيجوز أن يجي الملقى في الخسوات فان الكلام في

لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الافعال (و) ذلك لما تبين من
(ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير
تتكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (أو معلوم اللاوقوع)
منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ)
أى حين اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثانى التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه
من النعيب بالفعل) اذا أقدم عليه (أو العقاب بالترك) اذا أحجم عنه (وهو) أى الاضرار
(قبيح) والله تعالى منزعه عنه (الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث) قبيح (أو لغرض
يعود الى الله وهو) محل لانه تعالى (منزعه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع
المضار (أو الى العبد وهو اضرار وهو ممتنع بالاجماع أو نفع وتكليف جاب النفع والتعذيب
بدمه بخلاف المعقول) فانه منزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك أبدا لا باد
ولا شك ان أهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) أى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين
المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفر والعصاة) ولا شك ان اضرار جماعة
للمنعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (اسامع) وجود (الفعل ولا فائدة
فيه) أصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف
بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (وأما قيل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق
لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل
عند من لا يجوزه وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه لا يقول بوقوعه ولا ان (أي ولا
يقول بأن) كل تكليف كذلك (أى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم
وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا
عنده أيضا واذا بطلت الاقسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض
الصوفية) من أهل الابلحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن
التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويتنوع عليه) من الافعال
(ولا شك ان المصاحبة المتوقعة من هذا الغائات) وهو النظر فيما ذكر (ربى) أى تزيد
وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا * وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق
الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تأملًا بالفعل يسمى كسبا واعتباره

جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكيفية (و) جواب (الثاني) أن يقال (مافى التكليف من المصالح الدنيوية والاخروية يرى كثيرا على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل مما لا يجوز * (و) جواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالحسن والقيح (ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني) وهو أن نقول أن التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربي على مضرة التعبد بشاق الافعال وأما عقابه أبدا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه يمتنئ أمر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وإن لم يستجاب بذلك الأمر فائدة لنفسه والممارسة بمضرة الكفار والمصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع) عندما ان القدرة مع الفعل) كإسار والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالحال الذي هو تحصيل الحاصل وإنما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلًا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف (في الحال) إنما هو (بالايقاع في ثانی الحال) لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) أي التكليف (كالأحداث) يعني ان ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في أحداث الفعل فيقال أحداثه أما حال وجوده فيكون تحصيلًا للحاصل وأما حال عدمه فيكون جمعا بين التقيضين (وهو) أي الأحداث (مما لا شك فيه فإما هو جوابكم) في الأحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخامس) ان ذلك (أي التفكير في معرفة الله وصفاته وأفعاله) أحد أغراض التكليف (بل هو العمدة الكبرى منها) وسائر التكليف معينة عليه (داعية اليه) ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكليف) * الطائفة (اثناثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة

لا متناع الذاتى فليتأمل (قوله وجواب الرابع عندما ان القدرة مع الفعل) قيل اقتصار المصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم ان لا يعصى الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل أعنى الايمان فلا تكليف له اللهم الا أن يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم (قوله وذلك كالأحداث) قيل المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد في

والصائبة والتناسخية غيران من البراهمة من قال بذنوب آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصائبة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فوائدها (ولا يمارضها مجرد الاحتمال) أى احتمال المضرة بتقديره بقبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمه (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقتصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم) العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) أى النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائنها وخواصها والواضع معرفتها للامانة بالتجربة ففي دهر طويل (يجربون فيه) أى في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) أى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) أى بتحصيل العلم بأحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتمام النفس وتمطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح المعاش فاذا تسلموا من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكانه معرفته) أى معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذلك لا يقال في امكان معرفة التكليف وأحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي لا يعلم ما يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يملكه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الي واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على ان ما أتى به من عنده (نتيجة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المتقضية للنظام الا بلغ الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة أصلا (لان تجوز خرق العادة الاحداث فتأمل) قوله وهؤلاء كلهم احتجوا الخ لا يخفى انتقاض دليلهم ببعضه ما عترفوا ببعضه من الانبياء

سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهابا وماء البحر دما ودهنا وأواني البيت رجلا (كمالا)
(وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بأن
يعدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) في أن اعدامه فيكون ظهور المعجزة
على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) أي في تجويز خرق المادة (من الخبط والاخلال بالقواعد)
المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات
المنفردة أشخاصا مماثلة للذي ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير
الذي كان عليه دينك الى غير ذلك من المعاسد التي تنافي نظام المماش والمعاد (والجواب ان
حرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والارض وما بينهما ومن اعدامها الذي
نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الامثلة المذكورة (لا ينافي امكانها) في
انفسها (وذلك كما في المحسوسات فانما نجزم بان حصول الجسم لمعين في الحيز المعين لا يمنع
فرض عده بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة (للحس)
الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم
بشيء من جهة المادة مع امكان نقيضه في نفسه (ثم ان خرق المادة اعجازا) لنبى (وكرامة)
لولى (عادة مستمرة) توجد في كل عصر وان فلا يمكن للمعاقل المنصف انكاره أو فلا
يكون حينئذ خرقا للعادة بل أمرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة
وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة من قال ظهور المجز لا يدل على الصديق)
في دعوى النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة
التصديق له من الله وانما جاز كون المجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما المخالفة لنفسه
لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها
مالا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو أقوى من أمزجة افرانه
فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية (أو ليكونه ساحرا) ماهرا في
السحر (وقد أجمعتم على حقيقته) أي على كون السحر مؤثرا في أمور غريبة كما دل عليه

المذكورين (قوله) ومن اعدامها الذي نقول نحن به (ذكر الاعداد غير مناسب للمقام لان امكانه معي يتوقف
على امكان البعثه والمعجزة وهذا أول المسئلة (قوله) أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة (قيل هذا الاحتمال مع
كونه مخالفا لما من الشرط الثانى للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكك فان منع كون وقوف الشمس في
الأفق مرارا مثلا خارقا خروج عن الانصاف اللهم ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة أخرى (قوله) أي على كون

الكتاب كقوله تعالى * فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصبة
ليبد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من القدرة فقد خالف كتاب الله
وسنة نبيه واجماع الامة أيضا اذا ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور الخلفين الا وكان
الناس يتماوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال
بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بأن قتله شخصا
بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان اجماعا هكذا
ذكره الآمدي (أو لطاسم اختص) هو (بمعرفته) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه
فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص
بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فإذا أتى به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو
في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة
وذلك ان القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط
مخصوصة بها يتم استمداد القابل فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما
عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو الخاصة ببعض المركبات اذ لا شك أن المركبات
العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التي
تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا أرسل على اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط
خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاثراك فجاز أن يكون ذلك
الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لمخاصية بعض المركبات ويكون هو عالم بذلك النوع من

السحر مؤثرا وجه التفسير أن لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا (قوله كقصبة ليبد بن
الاعصم مع النبي عليه السلام) روى انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشر عقدة وتردسه في بئر فرض عليه
السلام ونزل المعوذتان وأخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فأرسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقراهما
عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الحققة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور
قلت لا لانهم أرادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشا عن ذلك (قوله ومن أنكره من القدرة) قال القدرة
المحرارة ما لا حقيقة له كالعقيدة التي سبها حقيقة اليد واخفاء وجه الخيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى
عليه السلام فخيّل اليه من سحرهم انها تسعى أوجب مجوازا أن يكون سحرهم ايقاع ذلك الخيل وقود وقع ولو سلم
فكأن أثره في تلك الصورة هو الخيل لا يدل على أن لا حقيقة قتله (قوله وقال آخرون هو كافر) وجوب القتل
لا يستلزم الكفر فلا إشكال في تعاقب قوله وقال آخرون الخ لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله

التركيب دون غيره (الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (الى
بعض الملائكة) فانها قادره على أفعال غريبة فلمل مدكا اظهر مايمجز عنه البشر على يد
المتنبي لينفوي الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم يقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا
(أو الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة (أو) استاده (الى) الاتصالات
الكوكبية (وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية) (وهو) أي مدعى النبوة (قد أحاط
من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في ألوف من
السنين ويستتبع أمر غريبا (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون
حينئذ دالا على صدقة (الثالث) منها (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة)
فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع) أن لا يصدق به التصديق أي سلمنا ان المعجز
من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي (اذ لا غرض واجبا) في أفعاله تعالى (و) على
تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق (اذ لعله) أي الغرض
منه (غير التصديق) له (كإيهامه) أي إيهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب) بذلك
(كإنزال التشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكاف لاحتراز عن ذلك
الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (أو) يكون ذلك الخارق
(لتصديق نبي آخر) موجود في جانب آخر أو يكون ارضا صالني سيأتي فيما بعد كالأحوال
الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكانور الذي كان في جبين آباءه (الخامس) انه لا يلزم من
تصديق الله (إياه) صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم (ذلك) علة (اذ
لا يقبح عندكم منه شيء) ولا سيما للزوم للدور (السادس) لعل التحدى (الصادر عن المدعى
لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض الاقطار (أو لعله) أي القادر
على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعى ومواطأة معه (في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا)
وافرا (السابع) لعلمهم استهانوا به أولا (وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلبث اليه فلم يشتملوا
بمعارضته في ابتداء أمره) وخافوه آخر الشدة شوكته (وكثرة اتباعه) أو شعاعهم ما يحناجون
اليه في تقويم معيشتهم عنه (أي عن المدعى ومعارضته) الثامن لعله عورض ولم يظهر لمنازع
منع المعارض عن اظهار ما عارض به (أو ظهر ثم أخفاه أصحابه) أي اتباع المدعى (عند
استيلائهم) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انجى بالكلية (ومع

قيام هذه الاحتمالات (الثمانية) (لا يتي لها) أى للخارق الذى سمي معجزة (دلالة على
الصدق * الجواب الاجمالى ماقررناه غير مرة) أى قررناه مرارا ومن جملتها جواب
الطائفة الرابعة (من ان التجاوزات العقلية لا تنافي العلم العادى) كافي المحسوسات (و) الجواب
(التفصيلى عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له
لا للمدعى (و) السحر ونحوه ان لم يبلغ حد العجاز (الذى هو) كفلق البحر واحياء الموتى (و) ابرء
الا كنهه والابرص (كما هو مذهب جميع المتقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة
فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد العجاز (فلما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتجدي
فظاهر أيضا) انه لا التباس (أو) يكون (معه) أى مع ادعاء النبوة والتجدي وحينئذ (فلا
بد من) أحد أمرين اما (أن لا يخفقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته والا كان
تصديقا للكاذب وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثانى أن
لا خالق الا الله) فلا يكون المعجز مستندا الى غير (وعن الثالث ان) لم يجوز الكرامة فلا
اشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ أبو اسحاق لا تبلغ) الكرامة
الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجز وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار
حتى اذا أراد الولي ايقاعه - لم تقع بل وقوعها اتفاقي فقط (وقال القاضي تجوز) الكرامة
(اذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال لان ذلك ليس من شمار الصالحين ومع ذلك تمتاز
الكرامة عن المعجز) بأنهم مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها (فالفرق بينها وبين
المعجزة ظاهرة) فلا تشبه احدهما بالآخرى (وعن الرابع انا لا نقول بالفرض) أى لا نأقول بأن
خلق المعجزة افرض التصديق لان أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول) ان
خلقها على يد المدعى (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما ان حمرة الخجل تفيد العلم
الضرورى بمحصل الخجلة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى
القادر المختار فظاهر وأما على القول بالموجب فلانه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوى

حد او ان لم يكن كافرا لقائل (قوله) وحينئذ فلا بد من أحد أمرين (الخ) يمكن أن يقال لا حاجة الى شئ منهما لجواز أن
أن يخلق الله تعالى العلم الضرورى بكذبه أو ينصب أمارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا (قوله) لا تبلغ
الكرامة درجة المعجزة (هذا امر دود بأن من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقدروى مثل ذلك عن
كثير من الساف ولذا قيل ان الإمامة مرآة تنبهم فوقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لأئمة اذا كانت على

يقتضى تلك الحجة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجلة (وعن الخلاءس فقد مر)
 في مسألة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى (وعن
 السادس اذا أتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في قطره عن
 المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) أى يعلم بالضرورة العادية
 الوجدانية (المبادرة) بلا توان (الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر جليل فيه انتقوى على
 أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم و) يعلم الضرورة أيضا (عدم
 الاعراض عنها) أى عن المعارضة في مثل هذا الامر (بحيث لا يتدب له أحد) ولا يتوجه
 نحو الايمان بالمعارض أصلا (والتدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) أى وحين اذ كان
 الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك
 كان صرفها عنه أمرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما أتى به مقدورا لغيره
 (وعن الثانى كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة أيضا (وجوب
 اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاما كن لا يوجب
 احتماله في الجميع) أى في جميع الاوقات والاما كن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة
 العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤه مطامعا) من أصحاب المدعى عند استيلائهم
 ومن غيرهم أيضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت لدلالة اقطعية * الطائفة (السادسة)
 من منكري البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن ان لم يشاهده لا بالتواتر ولكنه
 لا يفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد ان لم يشاهده معجزة وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم
 (لوجوه * الاول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه
 الكذب (اذ ايس كذب الكل الا كذب كل واحد * الثانى ان حكم كل طبقة) من
 طبقات اعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم جوز افادة
 التسعة والتسمين له قطعا ولم يحصره) أى العلم (فى عدد) معين (و) أيضا (ادعاء الفرق)
 بين المدين المذكورين فى افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلنفرض طبقة
 لا تفيد) أى لا تفيد العلم قطعا كائين مثلا (ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد) شيء
 من هذه المراتب (بالغا ما بلغ) لمساواة كل منها لما قيل فى عدم الافادة * (الثالث لو اوجب
 طريقته) (قوله وعن السادس اذا أتى الخ) هذا هو الجواب عن أول الوجهين المذكورين فى السادس وأما

التواتر العلم لا وجه خبر الواحد واللازم منتف (اتفاقا) بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بمد واحد فالواجب له) أي للعلم على تقدير حصوله انما (هو الخبر الاخير) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ * (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولا سبيل الى العلم به) أي بالشرائط المذكورة واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فاثبات العلم به) أي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح * وجواب الاول منع مساواة حكم الكل (من حيث هو كل) لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد و) جواب (الثاني ان حصول العلم عنده) أي عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلفه بمد دون عدد) فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) أي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في وقعة بمد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخرى وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخرى تساريفهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن الثالث اما عندنا فلا نه) أي العلم عقيب التواتر

الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع (**قوله** بيان الملازمة ان التواتر الخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى أن يبلغ الواحد (**قوله** استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في السلامة وامتناع تواطؤهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة الخبر الاول والثاني والثالث والاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف الخبرين كما انه يختلف بالوقائع فينبغي استواء الخبر الاول والذي بعده بالغا مبلغ العلم به متمتع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية القول والثاني هو المناسب لنفي إيجاب التواتر للعلم مطلقا أي سواء كان في قرون أو قرن واحد فتأمل (**قوله** عندنا معاشر الاشاعرة الخ) يمكن منع تساوي طبقات الاعداد من غير بنائه على أصل الاشاعرة لما نرى من قوة العشرة على ما لا تقوى عليه الخمسة والثمانية (**قوله** فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد) قد يقال لاشك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على التسوية نعم قد يخالف عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود أنفسها وان لم يخبر بأنه يمكن رجوع منع

(بخلق الله) فقد مخلقه بعد اخباره دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير
موجبا له (وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن أهل النواتر (اسباب
معدة) لحصول العلم لا موجبة له (وهي) أى الاسباب المعدة (قد لا تجتمع المسبب) بل
تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول في المنتهى) فلاخبار السابقة مدخل في حصول
العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء والمناسب لأصول
المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم انما نجد من أنفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوي) ذلك الظن
(بالثاني والثالث) وهكذا الى أن ينتهي (الى مالا أقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر
الاخير بشرط سبق أمثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خبر
الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس) ان ادعى العلم الضروري الحاصل
من التواتر الواقع في نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لانا استدلل بالتواتر) والعلم بحصول
شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر في نفس
الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه
أمر لا شبهة فيه ادلا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد تالية والاشخاص الماضية سوى التواتر
وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم
بضابطه حتى يلزم منه الدور انما اذا استدلل على شيء بكونه اخباره متواترة مشتملة على
شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور
لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لانظري فتدبر * الطائفة (السابعة) من اعترف
بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع (التى أتى بها مدعو الرسالة) فوجدناها مشتملة
على مالا يوافق العقل والحكمة فلمنعنا أنها ليست من عند الله (فلا يكون هناك بعثة) وذلك
الذى لا يوافق العقل والحكمة (كإباحة ذبح الحيوان وإيلاهم) لمنفعة الاكل وغيره
(و) ايجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (أيام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح

الناسوى المذكور في الكتاب الى هذا أيضا فتدبر (قوله ضرورى عندنا لانظري) انما قال عندنا لان السكبي وأبا
الحسين ذهبوا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال
عليه دأثر بين السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب والثانية ان كل خبر شأنه ذلك فهو صادق والجواب المنع
فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة اصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل
فضلا عن استحصال ذلك العلم منهم ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتمام لهم بطريق الاكتساب وترتيب

البدن) مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار اعباده فيكون مخالفا للحكمة
 (وتكليف الافعال الشاقة كطلى الفيا في وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسمي
 في بعض والطواف ببعض مع تمايلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس
 والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكبحر النظر الى الحرة
 الشوهاء دون الامة الحسنة وكثرة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين) كأن يبيع
 مدعجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من
 الرديئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) أي الصفقة والصفقتين (في المصالح والمفاسد)
 من جميع الوجوه (والجواب بعد تسليم حكم النقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض
 في أفعاله تعالى (فغايبته) أي غاية ما ذكرته (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور
 المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (وامل) هناك (مصالحة استأثر الله بالم
 بها على ان في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويما للنفس الالوية وملكة قهرها) أي تصرف
 غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني ان النفس
 اذا علمت الحكمة والمصالحة في حكم القادرات له لأجل تلك المصالحة لا مجرد امتثال حكم
 مولاهما سيدها وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك ممجية
 بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها وعجباها
 الثابت لها فيما علمت حكمته وأيضا في التعبد بزيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأتي عملا
 تعلم مصلحته بكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلية في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم
 خلوت تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المألومة

﴿ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك ﴾

المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده اما الاولى فتواتره
 تواترا الحق بالبيان (والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها) وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره

﴿ الكلام في القرآن ﴾

وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا (اما انه تحدى به فقد تواتر)

المقدمات (قوله) أما الاولى فتواتره تواترا الحق بالبيان (التأييد في الموضوعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في

بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات اتحدي كثيرة) كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله
فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسور من مثله (وأما أنه لم يمارض فلأنه لو
عورض لتواتر) لأنه مما توفرت الدواعي إلى نقله (سيما والخصوم أكثر) عددا (من حصي
البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حينئذ) أي حين اتحدي به
ولم يمارض (يكون معجزا فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام
على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم) فإن الشبه التي أوردوها منكروا
البعثة يمكن إيرادها ههنا واجوابها تعلم من هناك أيضاً فلا حاجة بنا إلى إعادتها (ولنتكلم
الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين * الفصل الأول في وجه إعجازه وقد
اختلف فيه) على مذاهب (فقل هو ما شتمل عليه من النظم) أي التأليف (الغريب)
والأسلوب لعجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعته) أي أوائل السور والقصص
وغيرها (ومقاطعته) أي أو آخرها (وفواصله) أي آخر الآي التي هي بزنة الاسجاع
في كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعمد في كلامهم
وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه إعجازه (كونه في الدرجة العالية
من البلاغة التي لم يعمد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه
الجاحظ) وأهل العربية ثم انهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم
(البلاغة التعبير باللفظ الرائع) أي المعجب بخلوصه عن معاييب المفردات وتأليفاتها واشتماله
على منافياتها (عن المتن الصحيح) أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا
نقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلاماً ازداد شرف الالفاظ وروثق المعاني ومطابقة
الدلالة كان الكلام أبلى (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق أن الموجود
منها متناه) لأنها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك أن
الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فإنه غير متناه إذ
لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الالفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون أعلى
رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى (ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره

الحققة باعتبار الادعاء (قوله فأتوا بسورة من مثله) قد ذكرنا في حواشي المطول أن قوله من مثله أن جعل لغوا
متعلقاً بفأتوا فالضمير المحرور بعدنا لا للوصول في مما نزلنا وأن جعل مستقراً صفة لسورة فامراجع إليه أو إلى

من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا (القدر يحصل الإعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في إثبات إعجازه (الى بيان انه غاية) القصوي (فيها) أي في المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثبت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) بأسرها (من أفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل و (من) ضروب النأ كيد وأنواع التشبيه والمثيل (أي ضرب المثل) و (أصناف) الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعليقه) أي خلوه (عن اللفظ الغث) أي الركيك (والشاذ) الخرج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من أنواع البلاغات (بحيث) أي وجدته مشتتة على فنون البلاغة بحيث (لا يري المتصفح له) أي للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعاً منها) أي من تلك الفنون الاوجدته فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملة ما لم يغادر شيئاً منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته في ترتيب كلامه (الاعلى نوع أو نوعين منه) أي من المذكور الذي هو هو فنون البلاغة وربما لورام غيره) أي غير ذلك النوع (لم يواته) أي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي ان افصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غاية الاستيثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لوامم غيره في كلامه لما واثاه وكان فيه مقصراً والقرآن محتوياً عليها كلها (ومن كان اعراف بالعربية) أي لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعراف بإعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضي) الباقلاني (هو) أي وجه إعجازه (بمجموع لا مبرين) أي لنظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو) اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون (في بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثيراً) يعرف بتبع القرآن واخباراته عن الأمور المستقلة لكائنة على وفقها (وقيل) وجه إعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتسكوا في ذلك بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً وقيل) إعجازه (بالصرقة) علي معني ان العرب كانت

الموصول فليرجع اليه (قوله) وقيل بالصرقة) رد عليه بأن الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أنزل

قادرة علي كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واخناف في كيفية
 الصرف (فقال الاسناذ) أبو اسحاق منا (والنظام) من الممتزلة (صرفهم الله عنهم مع قدرتهم)
 عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية
 في حقهم كالتقريع بالمعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق
 للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي
 يحتاج اليها في المعارضة) يعني ان المعارضة والانيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها
 عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل
 (الثاني) في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا (أولا) (وجه الاعجاز يجب أن
 يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) أي في وجه الاعجاز
 انه ماذا (دليل خفته) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذا كنتم من الوجوه
 لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجز
 (وأياضا حماقات مسيلة على وزنه) وأسلوبه ومن حماقانه قوله الفيل ما الفيل وما أدراك
 ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلو جوه * الأول اذا نظرنا الى أبلغ
 خطبة للخطباء و (أبلغ) قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص) ثم
 فسناه الى أقصر سورة من القرآن و (أنتم) تزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى فأثروا
 بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بيننا بل ربما زعم ان الإفصح معارضتها)
 الذي قيس اليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت)
 بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد تلقي معه الريبة) حتى يحزم بصدقه بجز ما يقينا * الوجه
 الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والنموذتين
 ليست من القرآن مع انها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حدا لاعجاز لتميزت به (عن
 غير القرآن) فلم يختلفوا في كونها منه * الوجه (الثالث) انهم كانوا عند جمع القرآن اذا أتى
 الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف
 الا بنية أو عين والقرير مامر) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لرفوها
 بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدلة ولا الى بينة أو عين * الوجه (الرابع)
 في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في الاعجاز (قوله) ولو كان بلاغتها بلغت حدا لاعجاز لتميزت (قيل هذا

لكل صناعة مراتب (في الكمال بعضها فوق بعض) وليس لها حد معين (تقف عنده ولا تتجاوزه) ولا بد في كل زمان من فائق (قد فاق) (ابتاعها) بأن وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فاعلم محمد بن أحمد كان أفصح أهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه (ولو كان ذلك معجزاً لكان) ما نفي به (كل من فوق أقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الأعصار (معجزاً وهو ضروري البطلان وأما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصير معجزاً وأما الاخبار بالغيب للموجود الاول انه جائز كرامة للولي وعلى سبيل الاتفاق أيضاً بلا خرق عادة كما في المرة والثنتين (الا أن يتكرر) ذلك الاخبار (الى أن يصير) خارقاً للمادة فيصير حينئذ (معجزاً ومراتبه) أي مراتب التكرار الى حد الإعجاز (غير مضبوطة) بمدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الاخبار بالغيب (مرتبة الإعجاز الثاني انه يقع) ذلك الاخبار مكرراً (من التجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقاً لثلاث انه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزاً) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل (وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلو جوه لاول) ان فيه تناقضاً لانه (قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى ومن ينق الله يجعل له مجزاً وبوزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولان فعولان فعل ومنه قوله وأملى لهم ان كيه مي متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا أشبع كسرة الهم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزناً بلا شبهة (سيما) أي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما (اذا تصرف فيه بأدنى تغير فانه يوجد فيه شيء كثير) على أوزان بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذباً اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال (ولا رطب

مدفوع بأن إعجاز القرآن نظري لا يتبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبيئة مع ما فيه من رعاية الشرع (قوله) وليس لها حد معين الخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الآمدي في الابتكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حديق عند اذ ما من فصيح الاول لغيره أفصح منه ولا يتمتع أن ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا أفصح منه ثم قول الشارح ولا تتجاوزه معناه ولا يمكن أن تتجاوزه فلا يتأني قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناه دون الممكن واذا حمل الحد في كلام المصنف على ما لا تتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن أيضاً مخالفاً لكلامه السابق فليتأمل (قوله) سيما اذا تصرف فيه بأدنى تغيير (المناسب لهذا

ولا يابس إلا في كتاب مبين) ولا شك أنه لا يشمل (القرآن) (علي أكثر المعلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقاً للواقع (الثالث ان فيه اختلافاً) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحناً) وستقيمه العرب بالسنتهم (الرابع فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير لمفيد *) الخامس انه نفي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم (انا نجد فيه اختلافاً كثيراً) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحاً وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) أي الاختلاف (اما في اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالمهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسمعوا و) مثل (فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة و) مثل السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة * واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له تسع وتسعون نجمة أنثى * واما) الاختلاف (في المعنى فنحو وربنا اعد بين أسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر و) نحو هل يستطيع ربك بالغبية وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء (والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى) السادس انه يوجد (عدم الاختلاف) في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلاء لم يعثر فيها الكلام أن يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب إيراد قوله تعالى ويحذرهم الآية (قوله بالصحة وعدمها) فيه دفع لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في أقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يعاب بأن المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال وأي خلل أعظم من الكلام (قوله) ان نجد فيه اختلافاً كثيراً) قيل فيه من الاختلافات ما يرتقى على اثني عشر ألفاً كما سمع أصحاب القراءات يتلونونها اليك

على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدي بها (كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم وثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للعجز (وأما القول بالصرفة فلوجود الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن معجزو) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن لا ترى انه (لوقال أنا قوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم من القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثاني) انهم (لوسلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضي لعلوا ذلك من أنفسهم و (لنطاقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) النطاق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتناكروه) ولم يظهروه (لثلا يسير حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعونه فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من أنفسهم (قلنا ان كان ذلك) أي سلب القدرة عنهم (موجبا لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرتهم) والاعراض بالكفاية عن مقتضاه (وان لم يكن موجبا لتصديقه) بل احتمال السحر وغيره (كفعل الجن) مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه لا يتصور العجز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (بما رضونه بما اعتقد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدي به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاثبات به) فلهم بعد الصرفة الوافقة بمد التحدي ان يارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب (عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه أن نقول) قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء فلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة

(قوله امتنع عدة تواطؤ الخلق الكثير الخ) ان أراد مجرد الكثرة فالامتناع العادي ممنوع فان المعتادين كثيرون وان أراد جميع المعتدين فلا شك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابر والجواب ظاهر بالتأمل (قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة الخ) بحتمل أن يقولوا بصرف الدواعي الى المعارضة مطلقا

علما ومملا) وعلى غيرهما مما ذكر في وجهه العجاز (معجز بالنظر وانما وقع الاختلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبالغ أصحابها من العلم وليس اذ لم يكن معجزا بالنظر الى أحد من وجوه العجاز ما بيناه) بهينه (يلزم أن لا يكون معجزا بمجراتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة (وكأني من بليغ يقدر على النظم أو التمر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وانا نختار انه معجز ببلاغته) وأما الشبهة القادحة في ذلك (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن يتحدث به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يمارض وغيرهم عني عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة ولتميز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا ضرورة في ذلك لثبوت العجاز بمجرد عجز أولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لان المتحدث بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضماؤها المشتملة على مثلها كالا يخفى على ذي مسكة من الانصاف (وأيا فيكفينا) في اثبات النبوة (كون القرآن بجملة أو بسورة الطوال معجزا) وهذا مما لاسترة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محارلته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها) (الجواب عن الثانية ان الآحاد لا تمارض المقاطع) يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن وبمجموع القرآن منقول بالتواتر المفيدة لليقين الذي يضمحل الظن

بالانشاء الجديد أو بما سبق حينئذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه (قوله وليس اذا لم يكن الخ) به اندفع ما أورد على مذهب القاضي (قوله هذا وانما نختار انه معجز ببلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكأن ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذبح عنه (قوله وأيضا فيكفينا الخ) فان قلت قوله تعالى فانوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على انها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذ يقاس السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول أو ان يقال ان أبلغ قصيدة لا تتجاوز عن قصور يفوت به حسن البلاغة فليتأمل (قوله مروى بالآحاد الخ) وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلفة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن (قوله منقول بالتواتر) أي ما من آية الا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي عليه السلام

في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرنا (انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الإعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (وأما البسطة والخلاف) فيها من تحقق بلا شبهة الا انه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفائحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جميع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلواته) بالجماعات فأتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطالب اليقينة أو التحليف انما كان لأجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول أيضا (ان الخبر المحفوف بالقرآن تذييد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا ان ثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرآن) فلما ان نختار ان ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرآن (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم إعجاز الآية والآيتين) فان للمعجز هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن

حد التواتر اذ روى انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولة مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروى بقاء بعض الصحابة رضي الله عنهم برهة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية العقول روى ان ابن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم ينعموه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها (قوله بل في مجرد كونه من القرآن) اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزل من الله تعالى المعجز سورة مسنة فعنه الاعتراف بالنزول من الله تعالى والإعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته وأجيب بان ماهية القرآن هي المنزلة للإعجاز بسورة منه وكونه معجز لا يوجب انزاله للإعجاز (قوله وأما البسطة) جواب عما يرد على دعوى ان جميع القرآن منقول بالتواتر (قوله وأقلها ثلاث آيات) فان قلت كيف يصح دعوى إعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر على أكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال رب انشرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت نبأصيرا فان هذه احدى عشر آية صدرت عن موسى عليه السلام قلت المحسكى لا يلزم

الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويباغون فيه الغاية القصوى (والدرجة العليا) فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) لذي يمكن للبشر أن يصل اليه (حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه الصناعة علموا انه من عند الله (ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصناعة التي كانت المعجزة من جنسها أو كانوا متباهين فيها لا يمكنهم أن يأتوا بعثتها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالبا على أهله وكانوا قدما كواذرة سنامة (ولما علم السحرة) الكالمون فيه (ان حد السحر تخييل وتوهم) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثمينا يتلف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يتلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخييل من غير أن يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فأمنوا به و) اما (فرعون) فانه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر * وكذا انطب في زمن عيسى) عليه السلام فانه كان غالبا في أهله وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل في بابه (علموا ان أحياء الموتى وبراء الاكاه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة تدل على في عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها نحرهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع باب الكعبة تحديا بعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن يفتهم (فلما أتى) النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلاء) السكابين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المذاذعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلام عنه) ومنهم من أسلم على نفرة منه (الاسلام) لئلا (أي للضعف) الدل والهوان كالمناقضين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلة بما سربته وله والزرعات زرعافا لحاصدات حصدا والطابخات طبخافا لآكلات أكلا (ومنهم وهم الا كثرون من عدل الى المحاربة) بواقفان (وتربض النفس والظال) والاهل (للدمار) والمهلك (فلم) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلاء قاطبة واقتروا من أجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا) ان القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى أن ان يكون هذا النظم بعينه (قوله ان حد السحر تخييل وتوهم) قيل هذا ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا أن

يقال (حد المعجز منه) أى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضي به العادة) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف (و) لاشك أنه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) إذ يكفيننا العلم به اجماعا (وبه) أى بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخيرتين أما عن الثانية فبأن يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب وأما عن الثالثة فبأن يقال يكفيننا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضها عليه فإن ذلك البض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) أنه لا اعجاز في الاخبار بالغيب (لكن لم يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه لا اختلاف * وأما الشبه) الواردة عليه (فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع او زيادة أو نقصان) واذا غير بشئ من ذلك خرج عن أسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريمه واتحاد رويته و) ما ذكرناه من القرآن وان

يدعى ان سحر سحرة فرعون كان تخيلا وتوهيما (**قوله** ليس بمعجز عند هذا القائل) كيف لا يعجز وقد قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة أخرى لا يضر في هذا المقام كما اثرنا اليه فليأتوا (**قوله** ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فان قلت فيه تناقض من وجوه آخر منها ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه اناس ولا جان وقوله تعالى ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل أن يكون السؤال في وقت من أوقات يوم القيامة ولا يكون في آخر أوفى مقام من مقاماته ولا يكون في آخر أو بقيد من القيود كالنوبيخ أو التقرير أو غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد أخرى لم يتحقق التناقض وبمثل هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسألون وبين قوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتسألون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وأمثال هذه الآيات وأما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين فمدح عابن الآيتين في حق الطائفتين من أهل النار أعادنا الله تعالى منها (**قوله** ثم ان الشعر ما قصد وزنه الى الخ) المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعى جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات لا ثقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات الموجب للإلغاة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا أو ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان يأتي موزونا كذا

فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً ألا ترى ان (ما يقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقاً) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يمد شعراً ولا قائله شاعراً ومن قال لغلامه ادخل السوق واشترى اللحم واطبخ لم يمد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعراً) ولا كلامه شعراً (ضرورة و) الجواب (عن اثنا عشرية ان المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوحي المحفوظ فلا اشكال أو) المراد القرآن لكن أريد (بالمعوم المخصوص) بما يحتاج اليه في أمر الدين (اذ القرآن مشتمل على جميع أصوله) وعن اثنا عشرية ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير (والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بمبارات مختلفة في الایجاز ولا طنباب وهو احدي شعب البلاغة) ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصداً وبعضها تباعاً وتمكس أخرى (وأما قوله ان هذان اساحران فقيل غلط من الكتاب ولم يقرأ به) فان أباهم وقرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف في التثنية والاسماء السنة في الاحوال كلها (الفة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان أباهما وأبا أباهما * قد بلغا في المجد غاياتها) وعلى هذه اللفظة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاماً لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما قيل) مثل ذلك (في الدين) حيث زيد فيه النون على اللفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الاحوال الثلاثة وذلك لانه لو لم يكن تثنية العرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع العرب والمبني في كلمة الذي (وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا) أي انه (واللام) حينئذ تكون داخله في الخبر ولا بأس ان يندخل على خبر المبتدأ وان كان قليلاً (الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحل اللام كما مر (وقول عثمان رضي الله عنه ان فيه لحناً أي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لزوم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جداً (مثل أن يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى

في المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل الاختيار قال كلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى لكونه موزوناً وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لئني ككون وزنه مقصوداً فتأمل (قوله) ومنها ان القصة الواحدة (خ) وأيضاً فيه تبكيك الخضم ودفع لقوله عند التحدي المجزء قد سبق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانياً (قوله) نقل القصة (وهو قوله حين عرض عليه المصحف) قوله مثل أن يظن ان

الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه آحاداً فردود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد أن ينقل تواتراً (وما نقل) منه (متواتراً فهو مما قال الرسول عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في اعجازه بل هو أيضاً من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه (فان الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزؤه في مراتبها (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم)

(المراد الخ) وقيل هذا الكلام لمنى توهم أن الواو بمعنى أو اذ قد يكون معناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لان أو قد تكون بمعنى التخيير فكذا ما هو معناها (قوله) وما نقل منه متواتراً فهو مما قال الرسل عليه السلام أنزل القرآن على سبعة أحرف الخ) لا ينبغي أن هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفي في الآية الكريمة كما لا ينبغي على التأمل في تقرير الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينته في جواب الخامسة هذا واعلم ان أصوب محمل يجعل عليه قوله عليه السلام على سبعة أحرف ما حرم حوله الا الامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس سره من ان المراد بسبعة أحرف سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الأنحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما أن النبي عليه السلام كان أمياً ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما أن يكون راجعاً الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان أحدهما أن لا تتفاوت المعنى مثل وما علمت أيديهم في موضع وما علمته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما أن يتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي واما راجعاً الى تغيير نفس التكلم وانه ثلاثة أنواع أحدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحدهما مثل ويأمرون الناس بالعدل والعدل وثانيهما أن يتغير الكلمتان وبضاد المعنى مثل ان الساعة آتية أكاد أخفيها بضم الهمزة بمعنى أكتمها وأخفيها بفتح الهمزة بمعنى أظهرها وثالثها ان يتغير الكلمتان ويختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش في موضع كالعن المنفوش واما ان يكون راجعاً الى امر عارض للفظ وانه نوعان أحدهما مثل وجاءت سكرة الحق بالموء بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن أنا أقل وأنا أقل فهذه مسبوقة وجوه من الاختلاف (قوله) بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه (عبارة الكشف هكذا وكان بعضه بالعاخذ الاعجاز وبعضه قاصراً عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا يجب أن يكون مجهزاً بالاتفاق فكيف يستدل بانتقائه على انه من عند الله تعالى وأيضا هذا جهل على ان البشر يقدر على تأليف كلام مجهز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة وأراد به مرتبة البلاغة لا مهانيتها التي هي مرتبة الاعجاز حتى

على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتغال القرآن على اللحن والرابعة اشتغاله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فتأمل (وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز ليس بها) على التعمين (ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا وإياها كان يحصل المطلوب) أعني أثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

❦ الكلام في سائر المعجزات ❦

أى ما سوى القرآن وهي أنواع ❦ الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر) وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام النجدي فيكون معجزة ❦ النوع (الثاني كلام الجادات قال أنس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصي فصبغ في يده حتي سمعنا التسبيح ثم صبه في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه) الباقر الذي أدرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه جبريل عليه السلام يطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك المنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا للعباس وأهله آمن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا أبا العفضل الزم منزلك غدا أنت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بمائة وقال اللهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء

يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان أجبتنا عنهما في حواشي المطول (قوله) واعلم ان الشبهة الثالثة الخ) يشير الى ما في كلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثة ان للتكرار فوائد مع انها الاشتغال على اللحن وقال وعن الرابعة ان ما نقل أحاد الخ مع انها الاشتغال على التكرار (قوله) اقتربت الساعة وانشق القمر (روى ان الكفار سألوا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيامة فعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه ويؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر أي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر (قوله) منهم جابر) أفرد به بالذكرا إلى انه راوى القصة ووجه التسمية بالباقر قال له جابر رضي الله عنه هو الله الذي تبقر العلم حين قال هو لجابر كل ما أعطاه الله لي فأنا اختاره لما قال له جابر رضي الله عنه أنا في مقام أرجح الموت على الحياة (قوله) ولما دعا للعباس الخ) الاسكفة العتبة صبحهم أي دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم أي بعض الى

من أهل بيتي فاستترع من النار كستري اياهم فقلت عتبة الباب وجدران البيت آمين آيين
(ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبي عليه
السلام في سفر فقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام أين تريد قال الى أهلي ثم قال
له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا
عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله
صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقبلت تحت الارض) أمي تشقها (خذا حتي
قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الي منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الذراع
المسمومة مشهور) والنبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة
المصاية حين اعترفت وقالت سمعتها وقالت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه
وقيل لماتت بعض أصحابه بذلك السم أصربت لها النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد
له الذئب بالنبوة) فان أبا سعيد الخدري رضى الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرّة
فوثب ذئب الى شاة فاخطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقمى الذئب
على ذنبه وقال للراعي اما انتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعي العجب
من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احديثك بالعجب من ذلك هذا رسول الله
يحدث الناس بأخبار ما سبق فأخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك
فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روي أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى
(والطبقة التي ربطها الاعرابي سائته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت
ثم سأل الاعرابي أن يطلقها (فأن أم سلمة روت ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء
فتاداه منادمرتين يارسول الله فالتفت فإذا ظبية موثقة عند اعرابي فأنم فقالت ادن مني
يارسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادفني ولي خشفان في هذا الجبل

مشي والملاءة بضم الميم والمذال ربطة وهي الملحقة واذا خرج نخلتان أو أكثر من أصل واحد فكل واحدة منهن
صنوء وفي الحديث عم الرجل صنو أبيه (قوله وكلام الذراع الخ) صليت اللحم اذا شويته وبعض أصحابه صلى الله
تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجي ذلك الوقت ينزل السم
وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قلبي ومنه قيل ان الله تعالى أكرمه صلى الله تعالى
عليه وسلم بالشهادة أيضا (قوله روى ان راعيا الخ) الحرّة أرض ذات حجارة سود كأنها أحرقت بالنار والافهاد
الجلوس على الاليتين (قوله لترضع خشفيها) الخشف على وزن العلم ولد الطبقة والعشار أخذ العنبر ولعل المراد

فاطلقني حتى اذهب فارضهما وارجع فقل اتعلمين ذلك قالت ان لم أفعل ذلك يذنبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضمت ورجعت فاثبتها رسول الله عليه السلام فأنذبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الطيبة (فاطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وشهدت الناقة ببرائة صاحبها من السرقة) فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال لكم بيته قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لا امر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خاف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكتني أحد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما ومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الرادى على ما مررت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركاتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ماروي ابن عباس) رضى الله عنهما من (انه) عليه السلام (قال لاعرابي) جاءه فقال بم اعرف انك رسول الله (أرايت لودعوت هذا العذوق) من هذه النخلة أتشهد اني رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه) لما فرقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات آبي اليه * النوع (الخامس أشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ما روى أنس من ان أمه أرسلت حيسا في تور الى النبي عليه الصلاة والسلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ماشاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين أصابعه رواه أنس رضى الله عنه) فانه قال اني رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدر زجاج وفيه ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم يدخل فأدخل أصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال أنس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتي رووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع أخباره بالغيب فنه ماورد

العشار الجائر (قوله لودعوت هذا العذوق الخ) العذوق بالفتح النخلة وبالكسر الكفاية وهي من الخمر بمنزلة العنقود من العنب (قوله الخامس الخ) الحيس تمر يخلط به من واقطوا التوراء يشرب فيه يتناوبون أي يعيشون

به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة) فن ذلك اخباره بأزنيب أول من يموت
بعده من أزواجه وكان كما أخبر ومنه أخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ما كما عوضوا وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم
الكمبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعلى لاستيلاء عن مملكة الاكسرة الى غير ذلك
من اخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجد كثيراً) لا يحصى (ثم نقول
كل واحدة من هذه) المعجزات المفيرة للقرآن (وان لم تتواتر فالتقدير المشترك بينها وهو
ثبوت المعجزة (متواتراً) بلا شبهة) كشجادة على وسخاوة حاتم وهو كاف) لنافي اثبات
النبوة (المسلك الثاني) من مسائل اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام (و) قد ارتضاء
الجاحظ (من المعتزلة) (و) ارتضاء أيضاً (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالمعتمد من
الضلالة (الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه الصلاة
والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد
اعدائه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة
كما قل اوتيت جوامع الكلام وقد تحمل في تباع الرسالة أنواع المشقة وصبر عليها بلا
فتور في عزيمته ولما استولى على لاداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال
والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية
(واخلاقه العظيمة) فانه عليه الصلاة والسلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى خرط
بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تعالى فاسلك باخع نفسك على آثارهم
وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف
الدنيا حتى ان قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم
وكان مع الفقراء والمساكين في غاية النواضع ومع الاغنياء وازباب الثروة في غاية الترفع
(وأحكامه الحكيمة) التي فصحت في الكتب النورية (وأقدامه حيث يحجم الابطال)
فانه عليه الصلاة والسلام لم يفر قط من أعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الاحزاب
وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بمهمة الله ياه من الناس) كما وعدنا

نوبة توبة (قوله جوامع الكلام) أي الكلام الجوامع للبلاغة (قوله باخع نفسك) جمع نفسه جمعاً قتلها عما (قوله
يحجم الابطال) بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه أي يتأخر عن الحرب (قوله وشهامة جنانه) شتم الرجل بالضم

بقوله والله بمصممك من الناس (لا تمنع ذلك عادة وانه) عطف على أقدمه المندرج في
المجزورات الداخلة في حيز الاستدلال أي وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلوت به الاحوال)
ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله (من أمور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان
كان لا يدل على نبوته) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على
كونه نبيا (لكن مجموعها مما لا يحصل الا الانبياء) فطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه
الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه (ولا يرد ما يحكي عن أفاضل
الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة) المسالك
الثالث (من تلك المسالك) أخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه الصلاة والسلام في
التوراة والانجيل • فان قيل ان زعمهم جيء صفته مفصلا انه يجي في السنة الفلانية في البلدة
الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لا نأخذ التوراة والانجيل خالين عن
ذلك وأما ذكره بمخلافان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل (فلا يجديكم
نفعاً) أو (قول على تقدير تسليم دلالة على النبوة) لانه شخص آخر لم يظهر بعد (فلا
يثبت مدعاكم) قلنا المتمد (في اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام كما مر) ظهور المعجزة على
يده وهذه الوجوه الاخرى لتكملة زيارة التقرير • المسلك الرابع (وارتضاء الامام الرازي
انه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا مرضين
من الحق • متكفين اما على عبادة لاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة
التزيير وترويج لا كاذب المفتريات كما يروى واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس
وأما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى (اني بهشت) من عند الله (بالكتاب)
المنير (والحكمة) الباهرة لانهم مكارم الاخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية (بالعقائد
الحقة) والعملية (بالاعمال الصالحة) وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر
دينه على الدين كله كما وعده الله (فاضمحلت تلك الاديان الزائفة وزالت المقالات الفاسدة
وأشرقت شمس التوحيد واقار التنزيه في اقطار الآفاق) (ولا معنى للنبوة الا ذلك) فان
الذي عليه الصلاة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض الغالبية التي
هي غالبية على أكثر النفوس فلا بد لهم من طيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى
شهامه فهو شهم أي جلد ذكي الغواد والجنان بفتح الجيم القلب (قوله لا كتاب لهم) هذا بالنسبة الى مشركي العرب

الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة وازات ظلماتها أكمل وأنتم وجب القطع بكونه نبيا هو أفضل الانبياء والرسول قال الامام الرازي في المطالب العلية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللهم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبيننا أن تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام فيكون أفضل ممن عداه وأما اثباتها بالمعجزة فن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) اذ حاصله ان الناس في معاشهم وممادهم يحتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم ان المذكورين لبعثه عليه الصلاة والسلام خاصة قوم ان أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية) لدفع مقاتلهم (وثانيهما اليهود الاليسوية) منهم (فانهم سلموا بهشته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) أي اليهود المنكرون (بوجهين * الاول ان نبوته تقتضى نسخ) دين (من قبله) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) أمر (محال لانه يدل) اما (على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه) لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة ائلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) أي في الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) أي لا يعلم فواتها بنفسه فذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهمها بلا سبب ثانيا فالبداء) أي الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) في الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح في الاحكام فر بما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب

خاصة وان كانت البعثة عامة (قوله من باب برهان اللهم) قيل البرهان المنى هو الاستدلال بالعلة على المفعول وكون ما ذكر من تنعيم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على أصل الحكيم وأما على أصل المتكلمين فلا لأن يحمل على العلة العادية (قوله الاليسوية الخ) احتجوا بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل أن يكون قوما نشأ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لامتة على ان تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه مبعوث الى كافة الأمم لا الى العرب خاصة (قوله لكن النسخ أمر الخ) حينئذ يرد عليهم انه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لا آدم عليه السلام وحواة قد أحل لكما كل ما دبر على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عليه السلام مع اباحته في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقا (قوله أي لا يعلم فواتها) حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يحتل المحصر

الافاق كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم (لاشتماله فيه على ما يجب رعايته (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الاولى أو مرجوحيتها ، مقيسة الى اثناية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا) أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) اذ تلك لا قوام آخرين وهذه لنا ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المفسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين (ان موسى) عليه السلام (نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) أي بيان انه نفي نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله (تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبب وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر احكامه بل نقول المراد بدوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وأيضا) فانه (اما أن يكون) موسى (قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما والاخير ان باطلان أما الثاني) وهو تصريحه بعدم دوامه (فلأنه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لانه أقوى (حجة له) أي لمن يدعيه (فيه) أي في جواز نسخه فلا بد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا (وأما الثالث) وهو سكوتة عنهما (فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره اني أو ان النسخ) اما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم (واجواب منع تواتر ذلك) أي دوام السبب

في جهل المصلحة والبداء لان عدم علم فواتها حينئذ أمر ثالث فتأمل (قوله) والجواب انه لا يجب الخ) وأيضا لا يلزم أن يكون اهمالها بسبب براء لان له الفعل والترك في فعل نارة ويترك أخرى لا أجل انما كان ينبغي وان سمي مثله بداء فقد لا نسلم استحالة (قوله) ولك أن تحمل المحكوم عليه الخ) هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولا شك ان بعض الناس أدركوا كلا الحكمين في بداية الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمفسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلاة الى بيت المقدس بلغ أهل قبا وهم في صلاة الظهر فحولوا الى الكعبة بلاقض صلاتهم فالجهد ورد الحكمين قلت بل اختلاف مورد هما باعتبار جزئي الصلاة (قوله) وأما الثالث الخ) فيه بحث لان النص يدل على شرعية وجبه الى زمان ظهور النسخ (قوله)

(من موسى عليه السلام ولو كان كذلك) أى متواتر كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواتراً) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلاً كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود (وأما التريد فنختار) منه (أنه صرح بدوامه الى ظهور النسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (وانما لم ينقل) ذلك (تواتراً ما نقله الدواعي) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (وأما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المتبصرة كثرتها في التواتر (لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن يختصر فانه قتلهم وأقناهم الامن شذ منهم وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بتواتر عنه من دعواه البعث الى الامم كافية لآلئ العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

﴿ المقصد الخامس في عصمة الانبياء ﴾

أجمع أهل المال والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) الى الخلاق اذ لو جازا عليهم القول والافتراء في ذلك عقلاً لآدي الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) أى صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فنه الاستاذ) أبو إسحاق (وكثير من الأئمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا للدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضي) أبو بكر (مهيأ منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيها هو متذكر له حامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائلها (وأما سائر الذنوب)

والجواب منع تواتر ذلك على انه كثير اما يعبر بالتأييد والدوام عن طول الزمان (قوله) كافي زمن يختصر قيل عليه ان يختصر اما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين في مشارق الارض ومغارها اللهم الا ان يمنع انتشارهم في ذلك الزمان (قوله) لآدي الى ابطال دلالة المعجزة قيل لان سلم ان الكذب فياسوى دعوى الرسالة بما يبلغونه الى الخلاق يؤدى الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه في نفس دعوى الرسالة أو فيما يبلغه عن الله تعالى مقر ونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه مأمور من ان الخارق

يعني به ماسوى الكذب في التبليغ (فهو اما كفر أو غيره) من الماصي) وأما الكفر فأجمت
الامة على عصمتهم منه (قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك) غير ان الازالة
من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجوز الكفر بل يحكي
عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوزوا الشيعة اظهاره)
أي اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في
التهلكة (وذلك) باطل قطعاً لانه (يفضى الى اخفاء الدعة) بالكيفية وترك تبليغ لرسالة
(اذ أولى الاوقات بالتيقن دعت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق وعدسه (وكثرة المخالفين)
وأيضاً ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك (وأما غير الكفر فاما كبار أو صغائر وكل منهما اما) أن يصدر
(عمداً وأما) أن يصدر (سهواً) فالأقسام أربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة أو بعدها
(اما الكبار) أي صدورهما عنهم عمداً (فتمه الجمهور) من المحققين ولائمة لم يخالف فيه
الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سماعاً) قال القاضي والمحققون من
الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع
الكبار عنهم عمداً مستفاد من السمع واجماع الأئمة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت
المعتزلة بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتقيح العقابين ووجوب رعاية الصلاح
والاصلاح (يمتنع ذلك عقلاً) لان صدور الكبار عنهم عمداً يوجب سقرط هيتهم من
القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي الى الفرقة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم

لا يظهر على يد من يكذب عمداً فالمعجزة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن الله تعالى حالاً واستقبالاً (قوله) وأيضاً
ما ذكره منقوض الخ) النقض بالنسبة الى ما دل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان
القاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه بالنسبة الى ما يفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لا ينافي
التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عليه السلام ان القاء النفس في التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم عالماً بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالماً به كادل عليه
صرح قوله تعالى لا تخافا نني معك أي بالحفظ والنصر بعد قول موسى وهارون عليهم السلام ربنا اننا نخاف أن
يفرط علينا وأن يطغى نعمتهم النقض ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فليف أعلامها ألا يرى ان الكفار
قتلوا فر يقامن الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولم يسمع من أحدهم اظهار الكفر (قوله) الحشوية) بفتح الشين
منسوبة الى حشوية على وزن فعولة وهي قرية من قرى خراسان (قوله) يوجب سقرط هيتهم) يرد عليهم ان
السقوط في الظهور والصدور غيره وغير مستلزم اياه اللهم إلا أن يقال سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا

منه افساد الخلاق ونزك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (وأما) صدورها عنهم (سهوا) أو على سبيل الخطأ في التأويل (فجوزة الاكثرين) والمختار خلافه (وأما الصغائر ممدّا فجوزة الجمهور الا الجبائي) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق التسهو أو الخطأ في التأويل وهذا التجوز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخمسة كما ستعرفه (وأما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (لا الصغائر الخمسة) وهي ما تلحق فاعلها بالا راذل السفر والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة (كسرفة حبة أو القمة) فانها لا تجوز أصلا لا عمداً ولا سهواً والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخمسة سهواً (بشرط أن يذهبوا عليه فيذهبوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم وجمهر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحي) والانصاف بالنبوة (وأما قبله فقل الجمهور) أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة اذلا دلالة للمعجزة عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضا (وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه أي صدور الكبيرة) بوجوب النفرة (ممن ارتكبها) وهي تمتنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم (مطلقا) أي سواء لم يكن ذنباهم أو كان (كهمر الامهات) أي كونها زنايات (والفجور في الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخمسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي * لنا) على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمداً (وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب (وانه) أي اتباعهم في قوالهم وأفعالهم (واجب للاجماع) عليه (واقوله تعالى قل ان كنتم تحبون لله فابعوني يحببكم الله الثاني لو أذنبوا الردت شهادتهم اذلا شهادة لفاسق بالا جماع واقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فبينوا واللازم باطل بالا جماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل) الرائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي القائم (الي يوم القيامة * الثالث ان صدر عنهم) ذنب (وجب زجرهم) زعنيهم (لعدم

وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك ان زجرهم ابداء لهم (وايذؤهم حرام اجماعا لقوله) تعالى (والذين يؤذون الله ورسوله الآية و) ايضا لو اذنبوا (ادخلوا تحت) قوله (ومن يمص الله ورسوله فان له نار جهنم و) تحت (قوله الالعة الله على الظالمين و) تحت (قوله لو ما ومذمة لم تقولون مالا تفعلون و) قوله (اتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فيلزم كونهم موعودين بمذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) أي للانبياء (العذاب) على الذنب (اذا لا على رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم) المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل للنساء النبي لستن كاحد من النساء من يأت منكنا بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضما فافا مضاعفة * (الخامس ولم ينالوا) أيضا (عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (وأي عهد أعظم من النبوة) فان حمل مافي الآية على عهده النبوة فذاك وان حمل على عهد الاسامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادني لا يستحق الاعلى * (السادس ولكانوا) أيضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يفوى المخلصين لقوله تعالى (حكاية عنه على سبيل التصديق) (لا غوينوهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين) واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي) حق (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بأنه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا * السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانواهم الانبياء فذاك (مطلوبنا) (والا) أي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم (فالانبياء) أيضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك أخرى من سائر المؤمنين (أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا أفضل من الانبياء لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بأن الانبياء لم يتبعوه

(قوله كعبر الامهات) العهر الزنا وكذلك العهر كهر ونهر (قوله ولا شك ان زجرهم ابداء لهم) في كون زجرهم عن المنكر ابداء لهم بحث (قوله انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) أي جعلناهم خالصين لنا بخالصة خالصة لاشوب وبها هي ذكرى الدار أي ذكرهم للأخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة بسببها

ولم يذنبوه (الثامن انه تعالى قسم المكافين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقاً فلو كان المذنب منه أيضاً لبطال التقسيم (فيكونون) أي الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع أن الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحداً من آحاد لامة أفضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيبت دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك (وقوله انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى أقرب المذكورين أولى (فهذه حجج العصمة) أوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وأنت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية) فان الاتباع إنما يجب فيما يصدر عنهم قصد السهوا ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له في الصغيرة عمداً ومع الكبيرة سهواً وأما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمداً معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذهاب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهواً وجواز الصغار عمداً أيضاً (بقصص الانبياء)

(قوله فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات في آخر سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب أو العائد (قوله التاسع الخ) فيه انه لا عموم له لجميع الانبياء ولو سلم فلا ينبغي السهو على ان صحة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم صحته في هذا الاستعمال (قوله فان الاتباع انما يجب الخ) قيل عليه لا ينبغي ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر السهو والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مأثور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل

التي نقلت في القرآن أو الاحاديث أو الآثار وتلك القصص (نوههم صدور الذنب عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالاً ان ما كان منها منقولاً بالآحاد وحب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواتراً فادام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل المعصية وما لم نجد له محملاً حملناه على انه كان قبل البعثة أو) كان (من قبيل ترك الاولى أو) من (صغار صدرت عنهم سهواً ولا ينفيه) أي لا ينفى كونه من قبيل ترك الاولى أو الصغار الصادرة سهواً (تسميته ذنباً) في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظالماً منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور الثلاثة لا تنافي للمحامين الآخرين (اذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) عنهم أو (عندهم) الا ترى ان حسنات الاراسيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهواً ذنباً ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظالماً (أو ان) أي أولان (قصداً وبه هضماً من أنفسهم) وكسراً لها بانها ارتكبت ذنباً يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتغال والتضرع كي يغفوا عنها ربه (ومن جوز الصغار عمداً فله زيادة فسحة) في الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً لا كبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلاً فيه) أي من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتيقهوا) أي تكلموا بملأ أفواههم (في التمسك بها من ستة أوجه * الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من انبعتك من الغاوين * (الثاني قوله تعالى فتاب عليه وان تكون التوبة لاعن الذنب) لانها الندم على المعصية والزينة على ترك العود اليها (الثالث مخالفته الذي عن كل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلها الله من

وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم الا أن يشترط تنبيه الانبياء في الحال وتنبيههم للخاطئين فتأمل (قوله الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل يحتمل أن يكون النهي في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للندب والتزبه وترك المندوب من مثله يسمى عصياناً وغواية وظلماً

الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا
 أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران
 لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا
 فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا)
 في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا أمة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام
 (وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى ففوي ثم اجتباء ربه
 فتاب عليه فان كلمة ثم للترخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقعة) أي
 الطعن (في الانبياء مثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الا لئلا) والحيرة في الضلالة
 (والاهل المفرط) في الفوابة (وقد تمسك في ذنبه) أي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي
 خلقكم من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (ليسكن اليها فلما
 تمشاهما حمت حملا خفيفا الآية) فن الضمير في قوله جعلاه شركا راجع اليها اذ لم يتقدم
 ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الاشر ك وقصته
 ان حواء لما انقأت أي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غم صورته وقال لها امل في

(قوله ولا أمة له هناك) هذا جملة معترضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن أنت
 وزوجك الجنة وكلامهما ردا حيث شئتما ولا تنقر باهذه الشجرة يدل على انه أوحى اليه قبل خروجه من الجنة فيدل
 على نبوته عليه السلام فيها لا يقال الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه مع ان
 المرأة لا يتصور نبوتها لانقول المفهوم مما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم في
 اليقظة وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المثلث ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول
 وأما اللقاء المعنى في الروح في اليقظة أو اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في
 حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعاً وأما انه ليس له أمة في الجنة فقد
 يجاب عنه بان حواء أمة له ورد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله
 تعالى أرسلناك الى الناس أو الى قوم كذا ويمكن أن يدفع بأن غير اليهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف
 المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسال اذ لا شك ان البعض الذين يولدون بعد
 الارسال يدخلون فيه قطعاً فآدم عليه السلام يجوز أن يكون مرسل الى حواء وبنها ويكون الموجود في ابتداء
 الارسال هو حواء فقط لكن قال في الباب الرابع لو كان آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من
 غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لها بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى
 ولا تنقربوا الى هذه الشجرة فربما احتاجون الى رسول آخر وأنت خير بأن ما ذكره يدل على ان الوحي المذكور
 يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بأن نبوته عليه السلام ثبت بالكتاب فكان الأقرب ان الخطاب بلا واسطة مع

بطنك بهيمة فقالت ما أدري فلما ازداد ثقلها رجع إليها وقال كيف تجد يدك فقالت أخاف
 مما خوفتني به فأنى لا استطيع القيام فقال أرايت لو دعوت الله أن يجعله انسانا مثلي ومثل
 آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لآدم فجعلها يدعوان الله لئن
 آتيتنا صالحا أي ولدآ سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها بليلس فقال سميه
 باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسماه بعبد الحارث ورضي آدم
 بذلك (والجواب ان أكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (اقريش) وحدهم
 لابني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي يجعلها عريية) قرشية
 (من جنسه) لانه خلقها منه (واشرا كها) بالله (تسميتها ابناهما بعبد مناف وعبد العزى
 وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في
 جعلها لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الالهية وفعله)
 أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
 الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل
 تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (أولمله) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر
 امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشرا كها بالله انهما أطاعا ابليس في تسمية
 ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل
 النبوة وقد يقال معنى جعلها لآدم لهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع
 الضمير في يشركون (ومنه) أي ومن ذلك المجمع (قصة ابراهيم عليه السلام وأظهر ما بهوهم
 الذنب) في قصته أمران * الاول قوله (في حق الكواكب) (هذا ربي) فان كان ذلك عن
 اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) أي هذا الكلام (صدر
 عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكلم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور النبوة الا بعد تمام ذلك
 النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البينة ولك ان تقول انما قال
 ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصائبه اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب
 لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين
 آدم عليه السلام وأما قوله تعالى ولا تقر بافعلي طريق التغليب كما تقر في المعاني والله أعلم. (قوله) وقد يقال معنى
 جعلها (قيل هذا قريب من الحق لان أول الآية وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك

(قوله رب أرني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفرو) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء أو القدرة عليه بل (في الآية تصريح بأنه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان لاوهم باحداث الوسواس والدعاغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في أصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذ هذه خليلا (فأراد) ابراهيم (ان يعلم أهو هو) و (كيف) لا تحمل الآية على ماسرود (الشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا وبما يتسك به من قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فاعل الله تعالى أخبره بأنه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتسك بها من وجوه * الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله (لذلك القبطي) (بحق) أى لم يكن مباحاً ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان) وقوله زب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة وأيضاً جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولا على التواضع وهضم النفس

التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في آخر الآية (قوله) وقد قال ابن عباس رضى الله عنه (الخ) المذكور في الأربعين انه روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه ان الله أوحى اليه اني اتخذنا سنا خليلا وعلامة اني أحيي وأميت بدعائه وهذه العبارة أظهر مما في الكتاب (قوله) قلنا هو (الخ) قيل وأيضاً يجوز أن يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسألوهم وعنى به نفسه لان الانسان أكبر من كل صنم ولا يخفى انه تعسف سيامع وجود بل (قوله) فاعل الله تعالى أخبره (الخ) وأيضاً يحتمل أن يكون سقياً في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذباً أو كان على تأويل الاستقبال كافي قوله تعالى انك ميت أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عليه السلام صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه وأما ان المراد تصوره بصورة الكذب فذكره في مقام الشفاعة مع انه ليس كذبا منه لا يصلح منه على السلام قيل ويمكن جملة على انه من الكذبات

(الذي انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله اقوما انتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه
 ايضا حراما * (الجواب انه) أى اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما يختلف فيه
 الشرائع بحسب الازقة (أو علم) موسى (اسمهم يلقون) سواء (اذن لهم أم لا بدليل ما انتم
 ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (أو أراد اظهار معجزته)
 في عصاه وتلقفها لما أمكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان
 واجبا لكونه) مقدمة للوجوب (أو أراد) القوما ما انتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا
 بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين * الثالث) قوله (وأتني الألواح وأخذ برأس
 أخيه يجره اليه . هارون كان نبيا فان كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك
 والمطلوب ولا فبذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (والجواب أنه لم يكن
 ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان بديه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك
 الواقعة) يخاف هارون ان يتقدم بنو اسرائيل خلافه (أي يمتقدوا انه يؤذيه وذلك) لسوء
 ظنهم بموسى (حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد أجب أيضا بأن
 موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل
 الواحد منا اذا أراد اصلاح غضبان أو تسكين صاب وبأن موسى لما غالب عليه الهم واستيلاء
 الفكر أخذ برأس أخيه لاعلى طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه عن عض يده
 وشفقه وقضه على لحته لا انه نزل أخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير أو
 شر فان الآدي ، يخني بمد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل * (اربع قوله)
 أى قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امر وشيئا نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا
 فكأن كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذلك ولا كان موسى كاذبا
 (قلنا) أراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم

المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولى عن مجتمعهم (قوله أى قول موسى عليه السلام للخضر) قيل يحتل أن
 يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعد ما أرسل لم يكن له وقت يصرف في تعلم العلم بل هو المتكلم من العالم
 الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام ههنا غير موسى النبي عليه السلام الا أن يكون صاحبه غير الخضر لان
 التواريخ نطقت بأن الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى بل ولد بعد وفاته بستين والمذكور في تفسير القاضى
 وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فأعجب بها فقيل له هل تعلم أحدا
 أعلم منك فقال لا فأوحى الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو بجمع البحرين وكان الخضر في أيام افريدون الملك

ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر (أو أراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا
جداً فإنه قد يقول هذا شيء منكر (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكرا)
في الحقيقة (ومنه قصة داود) عليه السلام وهي انه طمع في امرأة أوريا فقصده قتله بأرساله
الى الحرب مرة بعد أخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذي اشتهرت به (مختلفة)
أى مفتراة (للاحشوية اذ لا يليق ادخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام) يعني ان الله
تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها انه ذو الايدي أى القوة وأراد القوة في
الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين
هي العزم الشديد على أداء الوجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منعه
نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه أواب أى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور
منه أن يكون مواظبا على الفصد الى أعظم الكبار ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه
بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له أواب افترى انه سخر له هذه الاشياء
ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه أوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع
لكل ما ينبنى علما وعملا فكيف يدعى انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف
عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوحه ومدحه أيضا بعد قصة النعجة
بأنه جعله خليفة في الارض وهذا من أجل المدح واذا كان الامر كذلك لم يصح أن تحمل
هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تصور قوم
قصره الإيقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا
انهم انما قصده لاجلها لاسوء به من قتل النفس أو سرقة المال (ونسبة الكذب الى
الاصوص أولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه في
انه حين اساء الظن بالاصوص مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالمعقوبة أولا فلما لم يعاقبهم كان
غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنوبهم بل جاز أن يكون طالبا لعفو الله عنهم

وكان على مقدم ذى القرنين الأكبر وبقي الى يوم موسى عليه السلام والله أعلم (قوله وسائل الى القتل والزنا)
فيه نظر اذ لم يسند اليه الزنا في القصة بل انها تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له (قوله وزعموا انهم
الخ) الاظهر أن يقال وأظهروا انهم كما لا يخفى (قوله حين اساء الظن بالاصوص) اذا كان المظنون شرا أو ما
يجرى مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في جنس الخير وان لم يطابق المظنون

وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له أى غفرنا لأجل حرمنه وبرك شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى أتى به أولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملا ثمة وحمل التعاج على التيسوان وخلط الذمة البليغة بأوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وارد تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه أهل الحشوية (ومنه قصة سلمان) عليه السلام والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) أى بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاء عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلاة العصر (والجواب انه لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنباً وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيئاً ولكن لا يحب أن يحبسه فاذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى أى بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة أى لأجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره أى أمره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بأمره) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفى مسحاً معناه مسح رؤسها واعناقها اكراماً لها) واظهاراً لشدة شفقة عليه الكونها من أعظم الاعوان في دفع أعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها أى يقطعها اما غضباً عليها بسبب ما جرى عليه من أجلها واما لاتصدق بها (ضعيف) جداً (اذ لا دلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤسكم وأرجلكم ثم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم قطع البتة (ورجوع ضمير تواترت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا أولى لانها منذ كورة صريحاً دون الشمس

الواقع ولذا قال أساء الظن (قوله الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القائم على ثلاث قوائم وقدر نام الاربعة على طرف الخافر (قوله سقاه عن العيمة) العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم ويعام عيمة والغيم بالغين المعجمة العطش والخوف وهذا وان كان أنسب بالسياق الا ان العيمة بالتاء لم يذكر في الصحاح وإنما المذكور الغيم بدونها (قوله أى أمره) حمل المذكور على الامر لان الامر سبب المذكور (قوله لان رباط الخيل) الرباط المرابطة

وأيضاً هي أقرب في الذكرك من لفظ العشى فالمعنى حينئذ أنه أمر بأعدادها حتى توارت بالحجاب
 أي غابت عن بصره ثم أمر بردها فأوصات إليه أخذ بمسحها لما مر (الثاني) النمسك
 بقوله تعالى (ولقد فتننا سليمان) وقصته أنه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج
 إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزناً على
 أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالاً على صورة أبيها فكسوته كسوة نفيسة وكانت
 تغدو وتروح إليها مع ولاتها يسجدن له على عادتهم في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان
 عليه السلام لمصيانته بأنخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف أنك مفتون بذهبك
 فتب إلى الله فخرج إلى فلاة وقعد على الرماد تأثباً إلى الله سبحانه وتعالى (الجواب) أن هذه
 الحكاية الخبيثة التي برونها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فإنه قال (الذي عليه الصلاة والسلام)
 في تفسير هذا الكلام (قال سليمان أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهم (ولداً
 يقاتل في سبيل الله) ولم يقل إن شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة إلا واحدة فولدت نصف
 غلام فجاءت به القابلة فائقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال إن شاء الله كان كما قال فلا ابتلاء
 المذكور في الآية (أنما كان لترك الاستثناء) لا لمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض
 فإنه (مرض حتى صار) مشرفاً على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد
 له ولد) فقالت الشياطين إن عاش ولده لم ينفعك عن السحرة فعزمت على قتله فعلم سليمان
 ذلك (خاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غذاءه
 ذات) ذلك الولد في السحاب (فأتى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل
 على ربه (الثالث) النمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد
 من بعدي) فإنه (حسد) فيكون ذنباً (الجواب) أنه ليس حسداً بل (معجز كل نبى)
 أنما كان (من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان) ما افتخر به أهل زمان سليمان (هو الملك)
 أي المال والجاه فلا جرم طالب بما كان فائزاً على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له

وهي ملازمة لغور العاد وورباط الخيل مرابطاً يقال الرباط الخيل الجنس فأفوقها (قوله وقصته الخ) لا يرقأ
 لها دمع أي لا يسكن من رقا الدمع يرقأ رقاءً ورقواً إذا سكن والولاء جمع وليدة وهي الجارية والغلاة المقازة والجمع
 الغلاة (قوله خاف الشيطان أن يهلكه) الشيطان منصوب بنزع الخافض أي من الشيطان (قوله فائقته على جميع
 الممالك) إن قلب يبغي في الاعمار حينئذ أن يعطى مملكة فائقته على مملكة أهل زمانه فلم قال لا ينبغي لأحد من بعدي

(وأراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي أى ملكا لا يمكن أن ينتقل عني الى غيرى (وأراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم فى الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة بونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك فى قدرة الله تعالى كفر والظلم أيضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالنوا فى العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطلق المصابرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا (فظن أن لن تقدر عليه أن لن نصيق عليه) فانه مشتق من القدر كما فى قوله بسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (وانى كنت من الظالمين أى لنفسى بترك الاولى) فاعتراه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة فى التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت أى فى قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتناول أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله فى ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم * والاحتجاج بها من وجوه * الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة أو) أراد (ضالا فى أمور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله تعالى ماضل صاحبكم وما غوى) اذ المراد به نبي الضلالة والغواية فى أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا * (الثانى ماروى انه) عليه الصلاة والسلام لما أشد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله تعالى أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترجى) فلما سمعه قرئش

قلت يحتمل أن يكون مراده من قوله من بعدي من غيرى فى زمانى ويقرب منه قول القاضى أى لا ينبغي لأحد أن يسلبه منى بعد هذه السلبه (قوله) أو أراد ضالا فى أمور الدنيا قيل انه عليه السلام ضل فى بعض شعاب مكة فردّه أبوجهل الى عبد المطلب وقيل أصلته حلقة عند باب مكة حين فطمة وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل فى طريق الشام حين خرج به أبوطالب (قوله أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) هى أصنام كانت لهم والثالثة والأخرى صفتان للمناة وفائدتهما التأكيد كقوله يطير بجناحيه أو الأخرى من التأخر فى الرتبة (قوله تلك الغرائيق العلى) الغريق بضم الغين المعجمة وقع النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال

فرحوا به وقالوا قد ذكر آ لهتنا بأحسن الذكر (فأتاه جبريل) عليه السلام بعد ما أمسى
(وقال) له (تلوت على الناس ما لم أتله عليك) فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك حزنا
شديداً وخاف من الله خوفا عظيماً (فنزل) لتسليته (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا
نبي الا اذا تمني ألقي الشيطان في أمنيته الخ والجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو
(انه من القاء الشيطان) يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت
النبي (حتى ظن انه عليه الصلاة والسلام قرأها والا) أي وان لم يكن من القائه بل (كان)
النبي عليه الصلاة والسلام قارئاً لها كان (ذلك كفراً) صادراً عنه وليس بمجازر اجماعاً (وأيضاً
ربما كان) ماذا من العبارة (قرأنا وتكون الاشارة بتلك الغرائق) الى الملائكة فتنسخ
تلاوته (للإيهام) أي لايهامه المشركين ان المراد به آ لهتهم (أو المراد) على تقدير حمل التمني
على تمني القلب وتفكره (ما يتناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى حينئذ ان النبي اذا تمني شيئاً
وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك
الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (أو)
نقول عن التقدير الاول أيضاً (هو) أي قوله تلك الغرائق الى آخره كان من القرآن وأريد بالغرائق
لاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما
تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب * والجواب انه) أي نكاح زينب
كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الادعياء وانما اخفي في
نفسه ذلك خوفاً من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما أراد ان ينسخ ذلك التحريم
أوحى اليه أن زيداً اذا طلق فزوجته فزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه اطلقها لزمه
التزوج بها ويصير سبباً لطمعهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفي في نفسه ما أوحى
اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقل له ونخشى الناس والله أحسن أن نخشاه) وقيل
كانت (زينب) ابنة عمه النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه ايماً فلما خطبها النبي لزيد
فواحدة غريقت وغرنوق بكسر الغين وقع النون فيهما وغرنوق بالضم وغرائق وهو الثياب الناعم والجمع الغرائق
بالفتح والغرائيق والغرائقة (قوله) وعلى هذين القولين (المرقبين القولين ان الوحي والامر بالنكاح كان قبل
التطبيق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطبيق خصوص القصة والشورى في الثاني دون الاول) (قوله) وكان
وصفها بكونه زوجة له كذباً فان قلت يجوز أن يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان أو باعتبار الظاهر أو اعتقاد
الزوجين ومثله مجاز شائع لا يكون كذباً لما ذكر في الاستحسان وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما

شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآيات فاتفقوا
 كرها (وطعمت) زينب مع ذلك (أن يتزوجها النبي) عليه الصلاة والسلام بعد خلاصها
 من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيتته (فطلقها) فتزوجها النبي بأمر من الله
 بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه أحبها)
 حين رآها (فما يجب صيانته النبي صلى الله عليه وسلم عن مثله وان صح فيل انقلب غير
 مقدور) ثم القائلون بحبته اياها منهم من قال لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا
 كأن أمره بأمرها كالأمر بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم يحرم
 لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) أي في ميل قلبه اليها وامتفرع عليه (ابتلاء
 الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طالبا لمرضاة الله أمر صعب لا يتقاده الا موفق
 (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (أو التعرض
 للعلم) من الاعداء * (الرابع ما كان للنبي أن يكون له أسرى الى قوله عذاب عظيم
 والجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذي هو الانحياز (فان التحريم) أي تحريم الفداء
 (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله تعالى لولا كتاب الى آخر الآية
 انه لولا سبق تحليل الفنائم لعذبتم بسبب أخذكم هذا الفداء * (الخامس عفا الله عنك
 لم أذنت لهم والمغفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تعلق في الخطاب) على طريقة
 قولك أرايت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه
 ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه أشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلة

يكون مجازا معارفا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كالا يخفى (قوله لكن
 وجب على الزوج تطليقها فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك أمرا يترك الواجب قلت لعلة كان الوجوب
 موسعا لا مضيقا فلا محذور (قوله الرابع ما كان للنبي الآية) روى ان النبي عليه الصلاة والسلام أتى بسبعين أسيرا
 يوم بدر فبهم العباس عمه وعقيل ابن أبي طالب واستشار أبا بكر فبهم فقال قولك واهل بيتهم فاعل الله تعالى أن
 يتوب عليهم وخدمهم فدية فعوى بها أصحابك وقال عمر رضي الله تعالى عنهم كذبوا وأخروا جوك من بلدك فاضرب
 أعناقهم وقال سعد بن معاذ الانحياز في القتل أحب الى فرضي رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية (قوله
 الخامس عفا الله عنك الآية) روى ان رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم الى
 تبوك وكان في وقت عسرة فخطو قبطع بعد المقصد وكثرة العدو واستأذن طائفة منهم في التخاف واعتلوا بعل
 سمع عليه السلام معادبرهم وأذن في التخاف فنزلت الآية وانما عافيه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام

للمغفور على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى
 فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه الصلاة والسلام اذن جماعة تملأوا
 باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الا فضل في أمور الحرب قد يعاتب * (السادس
 ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) والوز هو الذنب ، انقاضه الظهور يدل على كبره
 (الجواب) بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه (قبل النبوة أو) هو (ترك
 الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استمظامه اياه (أو) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل
 كقوله تعالى حتى تضع الحرب أوزارها فجاز أن يكون ههنا مستمعلا (للثقل الذي كان عليه
 من النعم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر
 الدين فلما ألقى الله شأنه وشده أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي هذا التأويل قوله تعالى
 ورفضنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا * (السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
 وما تأخر و) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة
 الا مع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لادلالة اللفظ
 عليه) اذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى (أو) انه
 (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استمظام لصدوره عنه (أو) نقول (نسب اليه ذنب قومه)
 فان رئيس القوم قد يذنب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى يغفر لاجلك ما تقدم من ذنب
 أمته وما تأخر منه واستغفر لذنب أمته وتاب الله على أمة النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه
 (وأما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) أي ما ارتكبه من
 الذنوب بالنسبة اليك كأنواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (في المصادر
 المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق
 سليم * (الثامن قوله تعالى عبس وتولى أن جاءه الاعمي الجواب انه ترك الاولى مما يليق
 بخاذه العظيم) ومثله يما تب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغفلة
 والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في
 الزمان الآتى على ما كان عليه في الماضي * (العاشر يأتيها النبي اتق الله يأيها الرسول بلغ

لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك (قوله الجواب النهي لا يدل على الوقوع) قيل لو سلم
 فيعوز أن يكون النهي لنسخ ما أتبع سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يلتفت اليه في هذا المقام كما يدل عليه الرجوع

ما أنزل اليك الجواب مامر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا بد لان على صدور الذنب * (الحادى عشر لئن اشركت ليعبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك ان كان زيدا حجرا كان جمادآ (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس) بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على اياك اعنى فاسمى يا جارة *) (الثانى عشر فان كنت في شك مما أنزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم بوصف عليه الصلاة والسلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض الحال وأمر بالرجوع الى أهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطماننته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه أقوى مثل ما أتى الانبياء السالفة وانت خير بأن هاتين الفائدتين انما ترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف (واعلم انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء) وسهوها في صدور الكبار عنهم (وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفي) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والعصمة عمدا ليست بالقوية (أو اثباتا) اذ قد أجاب عن ادلة المتبئين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لداته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان

﴿ المقصد السادس في حقيقة العصمة ﴾

آخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقة تتوقف على آلهية (وهى عندنا) على ما تقتضيه اصولنا من الاستناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق

الى كتب التفسير (قوله على اياك اعنى فاسمى يا جارة) أى أنزل القرآن على هذا الاسلوب وهوان يخاطب أحد ويزاد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته (قوله) وأنت خير بأن هاتين الفائدتين (الخ) قد يمنع ما ذكره في الفائدة الثانية الا أن يقال المراد مجموع الفائدتين وقد يقال أن أرى بالشك ما يعي الوهم كما هو شائع في مفتاح العرف لا ترتب الفائدة الاولى أيضا الاعلى الرجوع على تقدير الشك فتأمل (قوله لان الماهية الحقيقة الخ) ثبوت الماهية

الله فيهم ذنبا و) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب والاعتبار
استعداد للقوابل (ملكه تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة (وتتأكد)
وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما يذبني (والنواهي)
الزاجرة عما لا يذبني (ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصفات) سهواً أو عمداً عند
من يجوز تممها (و) من (ترك الاولى) والا فضل (فان الصفات النفسانية تكون) في
ابتداء حصولها (أحوالا) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها) بالتدريج
وقال قوم) هي العصمة (تكون خاصة في نفس الشخص أو في بدنه بمنع بسببها صدور الذنب
عنه ويكذبه) أي هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتنعاً (لما استحق
المدح بذلك) أي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدوراً
داخلاً تحت الاختيار (وأيضاً فلا جماع) منعقد (على أنهم) أي الانبياء (مكافون بترك
الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذ لا تكليف
بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً (وأيضاً فقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم
يوحي الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع الى البشرية والامتيار بالوحي لا غير) فلا
يمنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر

﴿ المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنا في وجهان ﴾

الأول ما حكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نُسبح محمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهي أربعة (اذ فيه غيبة لمن
يحملة الله خليفة بذكر مثابه وفيه) أيضاً (المعجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه
أيضاً) أنهم (قالوا ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجماً بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله
مع ارادته اعزاز بني آدم أن يطاع أعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله

الحقيقة للعصمة بناء على قول الفلاسفة والافهى عندنا أمر عدى كادل عليه كلامه **قول** خاصة في نفس الشخص)
الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة العبد بخلاف الخاصة

(**قول** اذ لا مدح ولا ثواب) اشار بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان
الحيلة تكفي في مطلق المدح على ما سبق وأما الثواب فاما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد

تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه) أيضا (انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من أعظم المعاصي) * الوجه (الثاني ابليس عاص) بترك السجود حتى صار مطرودا مملونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس وبديل ان قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الدم ولما قيل له مامنك أن لا تسجد إذ أمرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) أى قولهم أجمع له (استفسار عن الحكمة) الداعية الى خلقهم لانكار على الله في خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك لا يتصور لمن لا يبدله) والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء مظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون فيه حكمة لانرفها (أو بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن أمر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) أي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) أى ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (ياأباه) أي يابى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقضى المعصية أو يابى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (ولثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يمضون الله أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) اذ يعلم منه

والاختيار بطريق جرى العادة فتأمل (**قوله** وذلك أعني صور لمن لا يعلمه الخ) وأيضا الغيبة وصف بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكرة ما بينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك (**قوله** للغلبة) هذا بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن أيضا كانوا أموريين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر أموريون بالتدليل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر أيضا أموريون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين وكأنه قال فسجد المأموريون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي (**قوله** مسمين بالجن) روى ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان من الملائكة ضربايتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجين وهو الستر وكان من الملائكة طائفة متسترون أى غائبون عن الرؤية لعلوم ربهم ورفعة منزلتهم لا يرهم الملائكة

انهم لا يعصون والا حصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) أي
 فلا يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا
 ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في
 جميع الازمنة (ولا قاطع) أي في هذا المبحث لانفيا ولا اثباتا بل أدلة طر فيه ظنية
 (وان الظن لا يغني في مثله) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا)

﴿ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة ﴾

لا نزاع في انها أفضل من الملائكة السفلية (الارضية) انما النزاع في الملائكة العلوية
 السماوية (فقال أكثر أصحابنا الانبياء أفضل وعليه الشيعة) وأكثر أهل الملل (وقالت
 المعتزلة و) أبو عبد الله (الحلي) والقاضي أبو بكر (منا الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة
 احتج أصحابنا بوجوه أربعة * الاول قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد أسروا

التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن (قوله لانفيا ولا اثباتا) وأما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة
 بحواها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلها
 الله تعالى ليعلم السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولا ذنب فيه كذا في الباب (قوله وان
 الظن لا يغني الخ) قيل هذا جار في الأدلة الآتية وستعرف وجهه الاكتفاء بالظن (قوله في تفضيل الانبياء على
 الملائكة) قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه
 السلام ان الملائكة أفضل فقلت يا رسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فأقول فاشار الى ان قد علمتم اني أفضل
 الناس وقد صرح عندكم وبنت وهو صحيح اني قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرتني في نفسي ومن
 ذكرني في ملائكة ذكرتني في ملائكة منهم ومنكم ذكر الله تعالى في ملائكة انافهم قد ذكر الله تعالى في ملائكة خير من ذلك الملاء
 الذي انافهم وان لا يسلم بحجة واقعة ان يحجب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملاء يجوز ان يكون
 باعتبار الكثرة فان كون نواب مائة ألف من الملائكة المقربين أكثر من نواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه
 السلام لا ينافي أن يكون عليه السلام أفضل من كل واحد من تلك المائة الآلاف بمعنى ان يكون نوابه عليه الصلاة
 والسلام أكثر من نوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر (قوله الاول قوله تعالى الخ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن
 نبيا في الجنة الا أنه هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة وأما في فضل غير النبي
 على الملائكة المقربين فهو بمعنى أن من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون أفضل منهم لكن هذا الدليل
 انما يتم اذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود لجميع لاه الملائكة الارض فقط وفيه بحيث فان قوله تعالى في آخر
 سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسجدونه وله يسجدون بتقديمه على يسجدون
 يدل على أن الملائكة المقربين لا يسجدون الا لله تعالى فان تقديم ماحقه التأخير في ذلك كما تقرر في المعاني
 وجوابه ان تقديمه له يجوز أن يكون للاهتمام أو للارعاية على الفاصلة فان دلالة التقديم المذكور على الحصر
 ليست بكافية كما تقرر أيضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم أجمعون بتأكيدين يدل على صدور السجود من الجميع

بالسجود له (وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود أعظم أنواع الخدمة واخدام الأفضل للمفضل مما لا تقبله العقول واذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفضل (لا يقال السجود يقع على انحاء فله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز أن يكون سجدتهم لله وآدم كان كالقابلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وأيضا جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لانا نقول) قوله (أرايتك هذا الذي كرمت على وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكريما) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم أفضل من غيره لان الآية سبقت لذلك ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) (الثالث

وشعور الامر اياهم فثبت المطلوب) **قوله** وعكسه على خلاف الحكمة (به ظهران أهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجودها) **قوله** واخدام الأفضل للمفضل مما لا يقبله العقول (وأما قوله عليه السلام سيد القوم خادهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المهام والمصالح وقد يجاب بأن الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو معنى الاخداف وفيه الكلام والحق ان التكليف يختلف حسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف الشرائع فاعل المصلحة عند اخلاق آدم عليه السلام سجد الملائكة له وفي زمان آخر عكسه وقد يدعى بذلك بأن الحكمة في أمرهم بالسجود على ما روى في التفسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بأمر الأفضل أو المساوي **(قوله)** وأيضا جاز الخ (وأيضا يجوز أن يكون هناك حكمة أخرى لانعامها) **قوله** لانا نقول قوله أرايتك الخ قيل هذا التمايل ان ابليس لعنه الله عليه فهم هذا التكريم فاعله أمر بما يفهم منه التكريم ابتلاء لا تكريم بل لوضح قائله دليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنة الله سبحانه وتعالى جرت في كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم يشكر عليهم دل على مطابقتها للواقع وبهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام ان يزوجهن بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قالوا القد علمت ما لنا في بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلوب كما لا يخفى **(قوله)** لان الآية سبقت لذلك (فيه دفع لما يقال ان لهم علوما جاعة أضعاف العلم بالاسماء ما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصولا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانتظار المتوالية فلا يلزم ما ذكر افضلية آدم عليه السلام منهم ووجه

ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احمرها أي أشقها (فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها *) (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة) ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى أو أملك كالا نعم بل هم أضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي (بطريق قياس أحد الجانبين علي الآخر) أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * احتج الخصم) علي تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية (إما العقلية فسته) الاول الملائكة أرواح مجردة (عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل) (ككالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) أي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل علي سبيل التدرج والانتقال من القوة لي الفعل والتام أكثر من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبررة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها . أوضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة لفسادة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد *) الثالث الروحانيات مبررة عن الشهوة والغضب وهما لمبدأ الشرور) والاخلاق الذميمة كلها (رابع الروحانيات نورانية لطيفة) لاحجاب فيها عن تجلي لانوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة طلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية علي أفعال شاقة كالزلازل والسحب)

الدفع ظاهر (قوله واشق فتكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم) فيه بحيث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق أفضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في عبادة الملائكة مصالح لا تحصى ولا تثبت أفضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قادح في التيقن لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكفي فيه بالظن والتخمين للمعجز عن القطع واليقين

(قوله بل كالاتها كلها بالفعل) هذا في صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني

(قوله ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) أي نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهياكل العلوية فكأن الهياكل أشرف كذلك الروحانيات (قوله الروحانيات قوية الخ) لا ينبغي ان هذا الوجه وكذا

فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزل بتصرفاتها والآثار العلوية تحدث بموئاتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات أمراً وقال فالمدبرات أمراً (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تفجير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات *) (السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في العصر الأول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالأشياء الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كاية) اذ لا حواس لهم ترسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه *) والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها (على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر *) (وأما) الوجوه * (النقلية فسبعة الأول *) قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب (ولا أقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا أثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كإلهية والملكية بل أدعى لها ما أثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى (أول الذين كذبوا بآياتنا بمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قریش استعجلوه بالعذاب لنهكم به) وتكذيباً له (فنزلت قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك بياناً لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها (ولا أعلم) أيضاً (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكى أن جبريل عليه السلام قلب بأحد جناحيه الموفى فكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك أقدر وأقوى فحين حديث الافضلية) التي هي أكثر الثواب * الثاني قوله تعالى ما نها كما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين اذ يغفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعه عنه بأن المقصود بالمنع قصور كما عن درجة الملائكة فكلامها يحصل

بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء عليهم السلام (قوله مبنى القواعد الفلسفية) فان الملائكة عندنا أجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكون كالاتهم كلها بالفعل ممنوع وأيضاً عليهم بالسكواث ماضيها وآتيها غير مسلم (قوله فتدبر) أي لنطلع على ان ما ذكره من الوجوه على تقدير

لكما ذلك الشرف) قبلا منه واقداما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكبر قوة) منها (فهما من ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيقى (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى ان يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا أقدر على هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال من هو دونى) وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يمكس (الجواب ان النصرانى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على احياء الموتى ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبداً لله وادعوا له الالهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصرف ذلك سبباً لأدعائهم الالهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) الى نحن بصدها (في شيء * الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب الميكاني) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة أيضا فجملة) أى جمل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم) اذ مع التساوى أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (والجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقدمه صدق عند مالك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية (و) المعارضة (بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى) وأقدر على الافعال (لا) بكونهم (أفضل * الخامس ان الملائكة معلوما ان انبياء قال تعالى عنه شديد القوى وقال نزل به الروح الأمين على قلبك والمعلم أفضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم

تمامها لا يدل على أفضليتهم بمعنى كثيرة ثوابهم (قوله) فهما من ذلك الخ (أى جعلهما متقين له قيل الاحسن مع النبوة وسنده ماسبق فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والافاقى يتصور من النبي الجهل بهذه المسئلة حتى يتخيل كلام الشيطان حقا (قوله) الجواب ان النصرانى الخ) وقد يجاب أيضا بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى الا أن الغرض الاصلى الرد على الاول فقدم والتعريب ظاهر هذا وقد أجاب في لباب الاربعين بأن نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شئ على المفضل ترجيعه على الفاضل وبأن الآية تقتضى ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وفيه بدفع

من باب المجاز العقلي * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة الى أمته فتكون) الملائكة (أفضل الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من أحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعاً * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللزغلي مطابقاً للوجود الحقيقي (أو) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى

﴿ المقصد التاسع في كرامات الاولياء ﴾

وانها جائزة عندنا (خلافاً لمن منع جواز لخو رق) واقعة خلافاً للاستاذ أبي اسحاق والحلي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة (قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء وواقفهم الاستاذ أبو اسحاق مناوياً أكثر أصحابنا يثبتونها وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة) لنا اما جوازها فظاهر على أصولنا (وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته اشالة لجميها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله ولا شك ان الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (وأما وقوعها فلقصة مريم) رضى الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها وأنها صالحة مما لا يقدم

الاول بأنه لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه (قوله قال الامام الرازي في الاربعين الخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها فقائدة النقل على هذا ظاهر ولك ان تجعل قائمة بيان ان الخلاف المذكور في المتن قيد الوقوع لا الجواز (قوله مما لا يقدم عليه المنصف) أما على الاول فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتعدي وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليتمكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لذكرها عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والتالي منتف لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها زقاً قال يا مريم اني لك هذا وأما على الثاني فلانه لو كان أرهاصا لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من أين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الاظهار الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقررون بعمل الطاعات غير مقررون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيماً للحال

عليه منصف (وقصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة أصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه وتعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وازيدُ نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشيئ منها) أي من هذه الامور الحارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق أصلا) بما صر بجوابه ومن جوزها وانكر (الكرامة) احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة (حينئذ) دلة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة (في المعجزة) وعدمه (أي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

﴿ المرصد الثاني * في المعاد وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد * الاول في اعادة المدوم ﴾ فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المدوم شيء فاذا عدم الوجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعداد (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين المعاد الجسماني (وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني يشكرون اعادة المدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعداد (انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا لوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضي ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصلًا بمد طريان الدم (اخص من الوجود المطلق) ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم (

مريم ولا ذكر فيها ذكر يا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام (قوله) وهي احضاره الخ) هذا على الأكثر وقيل الذي احضر العرش هو الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل عليه السلام أو ملك أيداه الله تعالى به وقيل سليمان عليه السلام نفسه (قوله المرصد الثاني في المعاد) المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان أو زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فعناه رجوع

زمان (زمان الابتداء) (ممتنعا في زمان آخر) كزمان الاعداد (معملا) اي ذلك الكون
 (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول
 بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه أو امتناع ذلك المغاير
 لحاز الانقلاب من امتناع (الذاتي) (الى الوجوب) الذاتي معملا بان الوجود في زمان
 اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الاخص
 ممتنعا والمطلق أو المغاير واجبا (وفيه) اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول (مخالفة
 لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان يقتضي
 وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكها
 (و) فيه (غناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون متمتعة لذواتها في زمان كونها مدومة
 وواجبة لذواتها حال كونها موجودة (حاجة بها الى صانع بحديثها بل ذواتها كافية في
 حدودها) (و) فيه (سد لباب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما
 عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعداد (أن يقال الاعداد أهون
 من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الأعلى لانه) أي ذلك للمعدوم (استفاد
 بالوجود الاول) الذي كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع
 وأشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة
 الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيمة انبها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على
 السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعي الضرورة تارة وينجى الى الاستدلال

منع ما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
 الامتناع فانصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني العود غير ممتنع والله أعلم (قوله) أي ذلك للمعدوم استفاد
 بالوجود الأول الخ) قيل الاقرب أن تحمل الاعداد التي جعلت أهون على اعادة الأجزاء وما بقيت من المواد
 الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن أن يستفيد
 ملكة الاتصاف القائمة به (قوله) باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى) قيل معناه وله الوصف الأعلى الذي
 ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذي لا يجز عن شيء من انشاء واعداد وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله
 المثل الأعلى أي قوله وهو أهون عليه قد ضرب به لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان
 معنى الآيه هو أهون عليه فيما يجب عندكم ويقاس على أصولكم ويقتضيه معقولكم لان من أعاد منكم صنعة

أخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المبدأ هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجوداً بوجود متغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الوجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازاً كفاه اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسهوعة (وأما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون للمعاد معاداً بعينه اذا أريد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) في إعادة الشيء بعينه (إعادة عوارضه

شئى كان اسهل عليه ولذلك قيل الماء في عليه راجع الى الخلق) (قولهم اما الضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه شارح المقاصد بأنه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورة مقدمة الدليل لا توجب ضرورة المدعى ويمكن أن يدفع الثاني بأن يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضرورى أو يكون بناء على أن ليس الفرق الا في العبارة أو على أن هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو فطرى القياس فلا ينافى الضرورية نعم يمكن أن يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بأنه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشئ والالزم لتخلل الزمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور لقطع الاتصال والوقوع في الخلل والاخلال في الباقي فليس بشئ لان الباقي موجود في طرفي زمان بقاءه وزمان بقاءه متخلل بين زمانى وجودى الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه (قولهم كفاه اعتبار التغير في الوجود الواحد) قال الاستاذ المحقق سلمه الله في الدارين فيه نظر لان الوجود الأول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمقدم على المتقدم على الشئ حقيقة مقدم على ذلك الشئ حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الشئ على نفسه حقيقة وانعالة هذا ضرورة وأنت خير بأن اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذاً باعتبار آخر وما له تقدم أحد الاعتبارين على الآخر وليس في ذلك استحالة أصلاً فتأمل (قولهم إعادة عوارضه المشخصة) وعلى هذا يمكن أن يدفع ما مر في بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للبداء بالعواض الغير المشخصة فتخلل العدم حينئذ غير محال لا يقال هذه المغايرة انما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا تدفع التخلل بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الا تنبيه المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصة ونفسها فاندفاعه ظاهر ضرورة ان المقيد بقيد

المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من الشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً (وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصرّاً على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمى الجواب لانى غير من كان يباحثك) وأنت أيضاً غير من كان يباحثني (فبهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبأن الوقت ليس من الشخصات (ولئن سلمنا ان هذا الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وانه) أى الممدوم (معاد بوقته الاول فلم قلّم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقاً (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً معاً (وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) أيضاً (معاداً معه) وبعبارة أخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقاً بمحدث آخر اما اذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبتدأ * (الثاني لو) أمكن الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفاً) بلا شبهة (فلنفرضه) أيضاً (موجوداً) مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الانثوية بدون الامتياز) بين فينك الاثنين (وهو ضرورى البطالان * الجواب منع عدم التمايز حينئذ) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتم ازان بالهوية) أى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتميز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) في الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما

غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفي لهجة التغل وان أريد به انه لا يندفع به التغل فهما وان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع (قول) لكان هو في كل وقت شخصاً آخر) قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت مطلقاً من الشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر فان زمان الحدوث دخل في سعادة الشئ ونحو سعادته ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الأمور كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوها لا في زمان بقائها او منشأ اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشأ التغاير الذات كالفصول والصور النوعية وأجيب بأنه مع انه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود

مبتدأ والآخر معادا وأى اختصاص لهذا) الذي ذكره من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدئين أيضا فلو صح لزوم امتناع وجود المبتدئين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف مالا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقص بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد * (الثالث الحكم) الصحيح (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه) أى التميز حال العدم (محال) لان النقي الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازاه والالم يكن ذلك الا تصاف أولى به من غيره (الجواب على أصل المعترله وهو كون المعدوم شيئا) أى أمراً ثابتاً متقدراً حال العدم (ظاهر) لان ابطال التالى حينئذ ممنوع وما ذكر في بيانه سر دود (و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لانا نمنع استدعاه) استدعاه ذلك الحكم وصحته (للتمييز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان وجوده بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتنياز الخارجي (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعني زمان الوجود الثانى (وهو) أى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (أمر وهمي لاحقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز لانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

﴿ المقصد الثانى في حشر الاجساد ﴾

أجمع أهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وأنكرهما الفلاسفة اما

ملا يتصور هو بدونه ثم ان ملا يضر عدمه فى البقاء لا يضر فى الاعادة أيضا (قول) الثالث الحكم الصحيح (الخ) رد عليه أن توسط امتناع الحكم بصحة العود لا تنفاه التميز لعل لا فائدة له أصلا اذ لا يمنع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير أن يتصور ويحكم عليه بشئ من الأحكام فالأولى أن يقرر الدليل بأنه اذا عدم الوجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها يقتضى امتيازاه (قوله) والجواب (الخ) وأيضا لو صح ما ذكر لم أن لا يجوز احداث شئ ووجوده أصلا الا يصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه و يتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعي التميز فاهو الجواب فى جواب الاحداث فهو الجواب فى جواب الاعادة (قوله) وأنكرهما الفلاسفة (الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وساير ما ورد به الشرع لكن

الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن (لذاته) كما مر (وذلك ان الاجزاء المنفردة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبه وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه وتعالى (عالم بتلك الاجزاء) وانها لا شيء بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) أي صحة الوقوع وجوازه (قطعاً) وذلك هو المطلوب (وأما الوقوع فلان الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين) القويم والسرراط المستقيم فن أرد تأويلها بالا مور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما أخبر به الصادق فهو حق * احتج المذكر بوجهين * الاول لو أكل انسان انساناً بحيث صار الماء كالماء) أي بمضه (جزأ منه) أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الانسانين فيهما (فتلك الاجزاء) التي كانت للماء كالماء ثم صارت للآكل (اما أن تعاد فيهما) أي في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الآخر معاداً بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بأعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من أول العمر الى

قالوا بهافي عالم المثل ولم يقدروا بأنها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والأكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل الذات والآلام * الثانية (قوله أو أكل انسان انساناً الخ) قيل لا حاجة الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظواهر التربة المعمورة علمت ان ترابها حيث الموتي قد حصل منها النبات وأكلها الدواب وأكلها أيضاً قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه (قوله فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بأعيانها كما زعمتم) قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا يبرهان عليه قطعياً كما سيصرح به بل يجوز أن يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قلت فيمتد لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلاً قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك وتغاير الآلئين لا يوجب تغاير ذى الآلة وقد يقال يلزم من هذا أن يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانيتين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يجازى بها (قوله وهي الباقية من أول العمر الى آخره) قيل الاظهر أن يقال وهي الاجزاء الحاصلة في أول الفطرة أي أول تعلق الروح بالبدن مما يتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من أول العمر الى آخره

آخره لا جميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) أي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان
المأكول (في الآكل فضل فاما نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه
وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في الماء كقول * (الثاني لو
لو حشر فاما لا لغرض وهو بقاء) لا يتصور في افعاله تعالى (واما لغرض اما عباد الى الله تعالى
وهو منزه عنه أو الى العبد وهو اما الابلام وانه منتف اجماعا) من العقلاء (وبديهة لمقل)
أيضا وذلك (لقبه وعدم ملاء منه للحكمة) الالهية (والنهاية) الازلية (وأما الألذاذ
وهو أيضا باطل لان اللذة) الجسمانية لاحقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو
ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له ألم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها
(و) أما (الابلام) أولا (ليس دفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتنزه) بعده فهو (لا يصلح غرضا
اذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتنزهه أي يعود الى عدم المرض (الجواب
نختار انه لا لغرض وحكاية العيب والقبح العقلي قدمه جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما
لايلام أو الألذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سامنا) ان الغرض منحصر فيهما (لكن
لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لاحقيقة لها وانها (دفع الالم غاية ان في دفع الالم لذة واما
انها ليست الا هو) أي دفع الالم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز ان تكون) تلك اللذة
(أمرا آخر يحصل معه) أي مع دفع الالم (تارة ودونه أخرى) ولدوران وجودا وعدمه
في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه (سلمنا ذلك في اللذات لذيوية فلم قائم ان اللذات)
الجسمانية (الاخرية كذلك) أي دفع الالم (ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخرية مشابهة

في حيز المنع نعم يعلم كل أحد بدهاته ان ذاته من أول عمره الى آخر باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي
اجزاء من بدنه لجواز أن يكون خارجا عنه (قوله لم يجب اعادتها في الآكل بل في الماء كقول) فان
قبل يجوز ان تصير تلك الاجزاء منياف في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الاجزاء الاصلية من الماء كقول اجزاء
أصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لافساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية
لشخص من أن يصير اجزاء أصلية لشخص آخر على انه يجوز أن تكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في
الحقيقة تقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الأكل ولا يحتل بالتراب ولا يحصل منها
النبات والنار والحبوب وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماء كقول فلا دليل قطعا على كونها
اجزاء أصلية للمولود محسوسة معه لجواز أن تكون اجزائه الاصلية الاجزاء الهوائية التي ينشرها الملك على الجزء
المنوي كما ورد في الخبر الصحيح وأيضا للالزام جزاء الروح مع جزء من البدن أي جزء كان (قوله فهذا الغرض
حاصل بدون الاعادة) فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير عدميتها اندفاع الألم لا انتفاؤه ومن البين عدم حصوله

للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه (الدنيوية (دفع الالم) كما ادعينم
(وحقيقة تلك) الاخروية (امر آ آخر) وجوديا (ولا مجال للوجودان والاستقراء فيها)
أى فى للذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقة كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم
(تذييب * هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيدها فيها التأليف الحق انه
لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحتاج به)
على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه ضعيف) فى الدلالة عليه لان
التفريق هلاك) كالأعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال
التأليف الذي به تصلح الاجزاء لأفعالها وتم منافها والتفريق) بالرفع عطفًا على زوال مجرى
منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما أى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ
عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكًا ومثله يسمى فناء عرفًا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى
كل من عليها فان على الاعدام أيضا * واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسألة المعاد لا تزيد
على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس
الناطقة والثاني ثبوت للمعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا
وهو قول كثير من المحققين كالحليسي والغزالي والراغب وأبى زيد الدبوسي ومعمر من قدماء
المتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الا انسان بالحقيقة هو
النفس الناطقة وهي المكاف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن مجرى منها مجرى
الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد
من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا
قول تقدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن
جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادة
أوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر أولا مذهب

على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الالم حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده (قوله النافين
لنفس الناطقة) والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص أو جسم داخل فيه وهو الاجزاء
الاصلية كما علم من مذهبهم (قوله والثالث ثبوتهما معا) قال فى شرح الصعائف وهذا على وجهين أحدهما
أن يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول
وهذا مذهب قليل من أهل العلم كالغزالي والغاربي ومن تابعهما الثانى ان يكون الروح جسما سماويا يعاد

القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله
﴿ المقصد الثالث ﴾

في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في أمر المعاد (الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورفضاتها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) أي عدم بدم وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذي هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) أي قابلة بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول أمرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين وهو يتأني البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فناءه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فينبى وجود شيء بالفعل وقابلية فناءه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعها بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركها فلنا لان المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل

الجسم الأول ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المتأخرين وأكثر المتأخرين الى ههنا كلامه قائل (قوله لان القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول) ليكون متصفا به يرد عليه اننا لانسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحقيقا ويحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحادثة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يتعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء فعم يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائما به لكان لا يلزم منه اجتماع المتنافيين (قوله بخلاف ما نحن فيه) تحقيق الفرق على ما حرر بعض الأذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد وجود ما هو مبين القوام أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به أي مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فائه أي مستعد العدم عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالها بواسطة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا بالذات الى تعلقها بانيها وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا بالذات الى وجودها في نفسها ليجتمع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مبينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مبين له وكلما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كماله يجوز ان يكون محلا

الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما عالمة اما الجاهلة فتألم بعد المفارقة أبداً) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بتقصاتها نقصانا لامطعم لها في زواله) وانما لم تألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالمحسوسات منغمسة في الملائق البدنية ولم تكن تعقلاها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاهام الكاذبة لم تنبه لنقصاتها وفوت كمالها بل ربما تخيلت اضعاف الكمال كالا وفرحت بمقائدها الباطلة واشتاتت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاها وشمرت بفوت كمالها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يخفى فيه التباس (وأما العالمة فأما) أن تكون (لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات أولا فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتاتت الى مشتهياتها التي ألقت بها اشتياق الدامق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول طائفة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها) أي جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها) أي للبدن (وذلك مما ينبغي بطول المهمل به وتزول بالتدرج) وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها) أي يوجدان لذاتها كذلك (أبداً مبتهجة بادراك كمالها) باقيا سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكافين عندنا (فهذا ما عليه

لاستبعاد انقطاع تعلقاتها به اذا خرجت عن المراجح الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني وان دفع النقص بالصور الغائبة لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاء ما عندهم وانت خبير بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردتها وقد تحققت فيما سبق ان أدلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز أن يكون قابل الفناء نفس النفس اذ لا محذور في ذلك كالتحقيق الآن وهذا الجواب الاجمالي والتقصي لي مذكور في المطولات (قوله واما العالمة الخ) قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخرى فليس يمكنني ان أنص عليه نصا لا بالتقريب واطن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا وصدقها تصديقا بغيرها نانيا وبعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهي ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها

جمهورهم وقال قوم منهم) أى من الفلاسفة (وهم أهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن
الابدان (النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة
لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع الدلائق الجسمية وتخلصت الى عالم القدس (وأما)
النفوس (الناقصة التي بقي شيء من كلالها بالقوة) فانها تتردد في الابدان الانسانية
وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاصها حينئذ تبقى
مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخا وقيل ربما تنازلات
الى) الابدان (الحيوانية) فتنقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف
كبدن الاسد للشجاع والارنب للحيان (ويسمى نسخا وقيل) ربما تنازلت (الى) الاجسام
(النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية) كالمعادن والبسائط أيضا (ويسمى فسخا) قالوا
وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في
جهنم (هذا في المنازلة أو أما لمساعدة) من مرتبة الى ما هو أكرم منها (فقد تخلص من الابدان)
كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر) وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء
حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها)
وقد أبطلناهما قال الامام الرازي وأما القائلون بالمعاد الرحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان
يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبه
وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير
ممکن لان الانسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات
الجسمانية ومع استقراره في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت الى اللذات الروحانية وإنما
تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من
عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة
على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية الفصوى من مراتب السعادات
وأما المنكوروون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد
عدمت النفس واعادة المدموم عندهم محال وقال أيضا مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك

ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجوديها وأية واحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها
تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة

ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ماخر به وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب ، الثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والقضاء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح حوال القيامة (وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله علم بالصواب) (المقصد الرابع) الجنة والنار هل هما مخلوقتان (الآن أولا) (ذهب اصحابنا وأبو علي الجبائي) وبشر بن المعتز (وأبو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكرهما أكثر المعتزلة) كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء * لنا وجهان * الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذلا قائل بالفصل * الثاني قوله تعالى في صفتهم اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع لاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (وأما المنكرون فتمسك عباد) في استعالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدنا قاما في عالم الافلاك أو العناصر أو في عالم آخرو) الاقسام (الثلاثة باطلة * اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الحرق والالتئام فلا يخلطها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على

استعدادا (**قوله** الأول قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة) وحل الجنة فيها على بستان من بستانين الدنيا كان في موضع مرتفع تجري مجرى التسلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المسلمين على ان اللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد ولا معهود غير دار الثواب ثم لا قائل يخلق الجنة دون النار فثبتوا بشبوتها (**قوله** بلفظ الماضي) ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بأن يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مباغلة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا فو يافضل عن اليقين اذ قد سبق ان الله تعالى لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الأزلي الى جميع الأزمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأزمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل (**قوله** فلان الافلاك لا تقبل الحرق) أجاب عنه في شرح المقاصد بان افتناء هذا العالم بالكلية وإيجاد عالم آخر فيه الجنة والنار لا يستلزم الحرق ولا غيره من المحالات وأنت خير بأن ما لا يقبل الحرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد أصلا وان اختلف جهة الحكمين فليتامس (**قوله** فلا يخلطها شيء من الكائنات) الظاهر ان معنى الخلطة المنغية الدخول والوصول اليه لا الى ما ذكره الشارح اذ لا ينبغي أن يكون في نحن فلك

الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون وبفسده (وأما الثاني فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعقلت حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانها فيها (و) أنتم (لا تقولون به وقد ابطال) أيضا (بدليله *) وأما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فينقض بينهما خلاء (سواء تباينا أو تماشيا) (وانه محال) وأنت خير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في أبدان آخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نفيده * احتج أبو هاشم بوجهين * الأول قوله تعالى (في وصف الجنة (أكلها) أي ما كوها) (دائم مع قوله كل شيء) أي موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك أكلها) لا اندراجها حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فيكون النار (الجواب أكلها دائم بدلا أي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام أكل بعينه غير متصور) لانه اذا أكل فقد فني (وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكا أو نقول المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك في حد ذاته اضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهلاك المعدوم أو نقول انهما أي الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعدوان) بجمعهما وذلك كاف في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكيتين صورة في آن * (الثاني قوله تعالى)

التدوير فان كونه وفساده لا يضر انتقاءه فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يتخلو عن تأييد لما ذكره الشارح قدبر (قوله) وأنتم لا تقولون به (عدم القول به لا يختص بنفي الثاني اذا تناسخ يعم التعلق ببدن آخر في السماء أيضا بل ببدن آخر على الإطلاق فان تم كفي في تقرير الشبهة (قوله) فينقض بينهما خلاء (فان قلت لعزل ما لنا آخر ملاء قلت هم يقولون المالى عالم آخر فيكون كريا أيضا نعم يمكن أن يقال لا نسلم ان الفلك بسيط ولا نسلم ان شكله الكرة ولا نسلم انه يجب أن يكون للعالم الآخر فلك آخر (قوله) وأنت خير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا (كما صرح به الامام في الملخص فالاولى ههنا ما ذكره الآمدي وهو ان أفعال الله تعالى لا يتخلو عن حكمه وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خالقهما الآن فيكون ممتنع عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعزل فيه فائدة أخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذا لا بعد في ذلك (قوله) وجب هلاك أكلها (يجوز أن يقال فليكن أكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لما ورد على بقاء ذاتها أيضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول وأجيب بما يقطع دابر الشبهة

في وصف الجنة أيضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام * الجواب المراد انها) أي عرضها (كمعرض السموات والارض لامتناع أن يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد بشخصي بمحلين موجودين معا أو أحدهما وجود والآخر معدوم (وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كمعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة) أي مثله

﴿ المقصد الخامس ﴾

في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل (بحسن الافعال وتبجها) (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لاني أمور آخر أوجبوها عليه (اما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لان التكليف الشاقة ليست الا نفعنا وهو بالثواب عليها يانه انها) أي تلك التكليف (اما لا لغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى (واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (أو الى العبد اما في الدنيا وانه) أي الايمان بها (مشقة بلا حظ) ذنوبي فان العبادة عنه وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (وأما في الآخرة وذلك اما تمذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (أونعمه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب فقيه بثمان * الاول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين * الاول انه) تعالى (أوعد بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي

(**قوله** لامتناع تداخل الأجسام) ولاننا لنا الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض عرض الجنة الآن لكان فيه الآن (**قوله** الجواب منع وجوب الغرض) ولو سلم فالغرض التفضل بالنفع فإين الوجوب (**قوله** لاننا نقول استحالة ممنوعة) فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولا شك ان جواز المحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لانقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقا واما انه أمر محال في نفسه بناء على انه نقص فمنوع بقي ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكم أن يأتي به لانه ممتنع عقلا بحيث لا يكون مقدورا له والا يكون الباري تعالى موحبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما أوجبوه قائلون بكون الله تعالى مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا الدفاع أصل استدلالهم بما ذكره في حيز الجواب محل كلام فليتأمل

بالمعاقب عليها (فلو لم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
وانه محال * الجواب غاية وقوع العقاب فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان
عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كيدا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو أيضا
محال لانا نقول استحالة ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني
انه اذا علم المذنب) أي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعني عنه لم ينزجر
عن لذنوب بل (كان ذلك تقريراً له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير
عليه وانه فيصح منافع لمصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه)
أي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتبريض الكل العقاب
وظن الوفاء بالوعد فيه من الزجر والردع مالا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً
لا ينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظواهره الذي يقتضي ظن
الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقباً بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن
استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من
عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يمارض ظن العقاب المتقضى للانزجار فقد ظهر ان
المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظناً فلا تقرير ولا اغراء (البحث الثاني)
قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة (اذا لم يتب عنها) مخلد في النار ولا يخرج عنها أبداً
وعمدتهم (في اثبات مادعوه دليل عقلي هو) ان الفاسق يستحق العقاب (بفسقه) واستحقاق
العقاب (بل العقاب) مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع أبداً (واستحقاق
الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) أي بين
استحقاقهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن
يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلداً (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع
لا يستحق بطاعته ثواباً والمعاصي لا يستحق بمعصيته عقاباً اذ قد ثبت انه لا يجب لأحد على
الله حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفاً (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت
المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن يخلخل الله تعالى

(قوله واستحقاق العقاب) أي العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة فلا اتجاه لقوله بل العقاب ان لم
يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به اللفظة بل (قوله لجواز أن لا يخلق الله تعالى الخ) فان قلت لا فائدة لذلك

في الثواب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن
 قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع أيضا وما يتسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار
 الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضئيف (ثم) انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات
 الثواب والمعاقب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبني على المحابطة وحينئذ جاز أن
 يتساقط الاستحقاقان مما (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية
 عن أهل الجنة (الذي أحلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من أنه يلزم حينئذ التسوية
 بين الجزاء والتفضل ممنوع اجواز أن يختلفا من وجه آخر (أو) نقول (بترجح جانب
 الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بمشر أمثالها
 الي سبعمئة) من الامثال (ويضاعف الله لمن يشاء) اضمافا مضاعفة بغير حساب
 (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الاول بايات تشير بالخلود
 كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئة فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله
 ومن يعص الله ورسوله ويتمدد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
 مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم الميث الطويل) فلو حمل الخلود على الميث الطويل
 لم تصدق هذه الايات (والجواب لانسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت
 به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلا ومن كانت له حسنات كانت
 خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به (و) لانسلم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى
 حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا
 يكون ذلك القاتل الا كافرا) فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا)

لانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لانعرفها مما لا شك في بعده قلت ليس المراد
 عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بالانقطاع العقاب مثلا حال كونه
 معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص (قوله وما يتسك به الخ) حاصل التمسك ان الثواب
 والعقاب لا يمتنعان عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدينوية غير خالصة عن الضديكونان خالصين ووجه الضعف
 ظاهر لجواز أن يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه أخر فضلا عن الوجه الواحد (قوله فان
 كلامهم مبني على المحابطة) فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قصة الأحباط مبنية على استحقاق العقاب
 منافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا أن يقال معنى البناء على المحابطة انه لا يتم الا بالقول بها أولا وأخرا فليتم

تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع (حبس مغلدو وقف مغلد وغلده الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أولا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (والآية) المذكورة حملناها على الدوام (الذي هو أحد قسمي المكث الطويل (لقربنة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار في جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وأيضا ظاهر ما يقتضى كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله أخرهم عنها «برحمته مع انصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعمّا قبلها) من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو (قوله تعالى) (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و) (قوله) (ويجزى الذين أحسنوا بالحسن و) (قوله) (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مغلدا في العقوبة فلا تكون تلك لاية عامة متناولة له (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انافذ أوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما اتى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا مانزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكننا بخصصها بالمذاب المؤيد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

﴿ المقصد السادس في تقرير مذهب أصحابنا ﴾ في الثواب والعقاب وما يتعلق بها وفيه ثباحث ﴿

(قوله) فلا يلزم مجاز) فيه بحث لان لام الخلد اما للماهية من حيث هي أو للعهد الذهني وأيا ما كان لا يصح النفي الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص فتأمل (قوله) وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية

(الاول قالوا الثواب فضل) من الله تعالى (وعد به فينبى به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه) (واما عدم الوجوب فلما مر مراراً) (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملوكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يمد الخلف في الوعيد نقصاً) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يمتدوا او علو انبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا (وانكروه) اى تخليد هم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه الال ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في المدة والمدة (فلا بد من فنائها) واذا فنيت قوة الحياة وما يتبهما من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقد مر) فساد ما تمسك به في اثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه

الاحباط كما لا يخفى (قوله لان الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة فمنوع وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه تعالى والاشاعة لا يقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان نقصاً يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف في كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان أمكن عقلاً (قوله ولا يمد الخلف في الوعيد نقصاً) على ما دل عليه قول الشاعر واني وان أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

ويرد عليه ان فيه كذباً وقد دل الاجماع على انتفاءه وتبديلاً للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساد ما قلناه من ان يقال الوعيد مضموم الى الاخبار عن استحقاق العقاب لاعن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعيد ليس باخبار عن وقوع الموعد في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الاعداد فلا كذب في الاختلاف في شئ منهم ما قيل لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول لدى القول البات كقوله تعالى لا ملأ من جهنم وأما ومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله على ان الكفار مخلدون في النار أبداً) واختلف في اطفالهم والا كثرون على انهم في النار أيضاً لدخولهم في العمومات ولما روى ان خديجة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفال الكفار فقال النبي صلى الله عليه وسلم هم في النار وقالت المعتزلة هم خدام أهل الجنة لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تز رازرة و زراً اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر في النار وقد يختار المذهب الأخير لانه جامع للحديثين وأما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فمنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاءهم حكم الكافرين في الدنيا تبعية أبوهم لا يقتضى تبعيتهم اياهم في الآخرة في النار (قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) حكى ان واحداً من منكرى الحشر أورد هذه الشبهة على الاستاذ أبي اسحق الاسفرائنى فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة العليظة تنطبخ بحرارة المعدة ويتجزى

(دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل * الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) اى الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبدا او يخاق في الحي قوة لا يخرب معها بنيتها بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذى بها (وهو حيوان مأواه النار * الثالث) منها النار يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فننتهي (الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونه متناهية (و) حينئذ (تنفقت الاجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإفناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يفنيها (أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تنفقت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن (العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في) حق (الكافر المعاند) والمقصر (وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمذور) وعذابه منقطع (وكيف يكاف) مثل هذا الشخص (بالميس في وسعه) من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم (و) كيف (يعذب) بالم يقع فيه تقصير من قبله * واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع (المزمع قبل ظهور المخالفين) (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يمتد الكفر بعد بذل الجهد ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم

فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم انما نتألم بهذه الحرارة فان جاز أن لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلا يجوز بقاء الحياة بها أولى (قوله الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلا يلزم التأذى الى الموت لجواز أن يتسكن الغازية من ايراد بدل ما يتصل من الرطوبات ويمكن أن يدفع هذا بان ما يتصل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتصل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة همسا طالت كان تأثيرها أقوى فيكون التحليل أكثر وهو ظاهر وأما ايراد القوة الغازية فسواء فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية في الانتفاص وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية بسبب لكثرة الرطوبات الغريزية لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريزية وكثرة الرطوبات الغريزية سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى أن ينشأ الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتبقى الحرارة الغريزية لتكون الرطوبة الغريزية مركبا وحلها يحصل الموت والحق ان هذا مبنى على تأثير القوى والطباع فيما يترتب عليها من الافعال

يشرح صدورهم للإسلام) فلم يهتدوا إلى حقيقة (ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعمري * للبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو إيمانه (فأما أن يكون ذلك) أي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالإجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها

﴿للمقصد السابع﴾

في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب (واستحقاقه) احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة (والخوارج أيضاً) (بمعصية) أي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد أبداً ولا يخفى فساده) لانه الغاء للطاعات بالسكينة ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان آثابه فيفضله وان طاقه فيعبد له بل له آثابة المعاصي وعقاب المطيع أيضاً وذهبت المرجئة إلى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه إلى رعاية الكثرة في المحبط وزعمان من زادت طاعاته على زلانه أحبطت عقاب زلانه وكفرنها ومن زادت زلته على طاعاته أحبطت

وهو باطل عندنا بل الكل يحض خلق الله تعالى (قوله) فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار الخ) قيل لم لا يجوز ان يرى في النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى القسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله في الاحباط) لانزاع في احباط الطاعات بالكفر وأما غيره فائتبه المعتزلة ونفاه أهل السنة احتجبت المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط أعمالكم بقوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى أجاب في شرح المقاصد بان من عمل عمل يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه أحبط عمله كالصدقة من المن والأذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حل آية الصدقة على مقارنة المن والأذى اذ لو تأخر عنها وابطلها ما ثبت مدعاهم وذلك الحل مخالف لظاهر النص ولاداعي لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه أيضاً (قوله الى رعاية الكثرة) لا بالنظر الى أعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الأجور والأوزان فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولا سبيل إلى ضبط ذلك بل هو مفروض إلى علم الله

ثواب طاعته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات أحببت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت أحببت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعات أو للمعصية يبقى بحاله ويستقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط للتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلا (فان بقي له) من تلك الطاعات (زائداً) على قدر المعاصي (أئيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي) أي ابطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من المعاصي الطارئة (أولي من العكس) لانه ابطال أحد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (أولي لما سر) من ان الحسننة تجزى به شر أمثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعته ومعاصيه فأيهما رجح أحبب الآخر) ونحبط من الرجح أيضا ما يساوي مقدار الرجوح ويبقى الزائد فيكون الرجح حينئذ قد أحبب الرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر (ولما أبطالنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الاخباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها (ثم نقول لهم) أي للبهيمية (كل واحد من الاستحقاقين) للتساويين (لو أبطل الآخر فأما ما فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (أولا) معا (بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صدر مغلوبا وقد يجاب) بان كل واحد من العدين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر

تعالى (قوله أئيب به) ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وسجى ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يشاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان (قوله بالعكس أولى) قد يجاب عنه بأن هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل الاعتبار اجزاؤها كما في موازن أجور حسنة واحدة أو زار عشر سيئات (قوله وقال أبو هاشم بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى وأما من نقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية (قوله فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة أما اذا جوز أن يكون أن البطلان يعقب أن المجاعة

حقى بقي من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم
يتحد في المزاج أيضا * (تذييل * قد اتفق المعتزلة) أي الجبائيان واتباعهما (على أنه لا يتساوى
الثواب والعقاب) أي لا يتساوى الطاعات والزلات (والاتساقا) اذ لا يجوز بقاؤها معا لما
مر من التناهي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضا ولا يجوز اسقاط أحدهما بالآخر
تساويهما فرضا وإذا تساقطا معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائي
حقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اما معا أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند
أبي هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا
ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضا
لان كل واحد من العمليين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالاته (للاجماع على ان
لا خروج) للمكاف (عنهما) بل كل مكاف اما من أهل الجنة أو النار ولا بد له من الخلود في
أحدهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوى في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين
وأتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ
فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير
تساوى الطاعات والمعاصي (أن يثاب لما مر من ان جانب الثواب أرجح) فان الحسنه
تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (و) أيضا على تقدير التساوى والتساقط
مما لا يلزم خلو المكاف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا (ويجوز)
أيضا (ان لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل (يكون) أي من
استوت طاعته ومعاصيه (من أهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) أيضا
(أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من

لما يرد هذا (قوله بأن كل واحد من العمليين يؤثر في الاستحقاق الخ) والحق انه ليس ههنا تأثير وتأثير حقيقى بل
معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية
بقدرها فلا محذور (قوله والاتساقا) فيه بحث لان هذا الكلام انما يلائم تقرير الآمدى لا تقرير الامام
الذى اختاره المصنف لان مذهب الجبائي على هذا القوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على
تقدير تساويهما انهما اقطعهما بل المتأخر يحبط السابق ويبقى نفسه (قوله فان الحسنه تجزى بعشر أمثالها الخ)
فيه بحث أثرنا اليه سابقا وهوان المساواة والمعاونة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور
والاوزار فالمساواة المنوعة عندهم هي هذه بعينها يعنى مقابله عشر سيئات بحسنه مثالا وإذا جمل التساوى

جئة أخرى (و) يدوم له (ألمه ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم
ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

﴿ المقصد الثامن ﴾

(في ان الله تعالى يعمفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وأن عفوه
ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل
التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من
مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا الى انه يعمفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا أنه
لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعدين بعينه وقال كثير منهم لا تقطع بعفوه عن الكبائر
بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على
الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) أي بذلك
الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة
فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعمفو عنها كما ذهبنا اليه (الثاني الآيات الدالة عليه) أي على العفو
عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى ويفر ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشرك داخل
فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي مانق عنه الغفران
وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يفر
الذنوب جميعا فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما أجمع عليه) (و) قوله تعالى (وان ربك
لدومغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة

﴿ المقصد التاسع ﴾

في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أجمع الامة على (نبوت) (أصل الشفاعة)
المقبولة له عليه الصلاة والسلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط
العقاب عنهم) لقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي (فانه حديث

الممنوع على هذا الم يتجه الوجه الأول من الجواب فتأمل (قوله) ويقولون به في غير صورة النزاع) فيه بحث
اذلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم وأما الصغائر المقر ونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم أيضا فيجوز أن يعفو الله تعالى
عنها ويمكن أن يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وان أوهم به في الجملة استدلالهم
على نفيه بالآية الكريمة و يدل على انكارهم استحقاق العقاب بهام مطلقا انكارهم الشفاعة لدبر العقاب كما لا يخفى

صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات أى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة وهى ذكر الذنب وسياطيك فى بيان حقيقة الايمان ان سر تكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعته) له فى اسقاط عقابه عنه (وقالت المنزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدفع العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام فى شفاعته النبى عليه الصلاة والسلام وغيره الجواب انه لا عموم له فى الأعيان لان الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعه غيرهم ولا) عموم له (فى الزمان) أيضا (لانه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير فى قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة فى سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازى بعد ما أورد شبهات المنزلة فى اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا أن يقال لا نالكلم فى نفي الشفاعه لا بد أن تكون عامة فى الاشخاص ولا وقات رد لا نالكلم فى اثباتها لا بد أن تكون خاصة فيها لا نالكلم فى نفي الشفاعه فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معناؤنا اما الاجوبة المفصلة فذكر كورة فى التفسير الكبير

على المصنف (قوله) ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات (وقد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار بقريضة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعاً لا نكلم يكون الزمان المنزلة القائلين بعدم استحقاق العتاب بالصغار حتى يحتاج الى الشفاعته ويمكن أن يقال لا شك فى عموم الذنب للصغار والكبار ولا دليل على التخصيص وأما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب أمك ولا يخفى عموميه للصغار والكبار على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم بغير الاتعبد تخصيص ذنب الأمة وهو ظاهر جدا

(قوله) انما هي لزيادة الثواب (اعترض عليه بأن الشفاعه لو كانت حقيقة فيما ذكر والسكنا شافعين للنبي عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا أجيب بجواز أن يعتبر فى الشفاعه كون الشفيع أعلى من المشفع له وأما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون أعلى ففيه انه على سبيل الشبه والحجاز اذا الشفاعه انما يطلق فى العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفع له فرد يجمع له الشفيع شفعا بضم نفسه اليه (قوله) وهو عام الخ (فيه بحث اذ لو أبقى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومها كما زعموه لزم أن لا يثبت الشفاعه أصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فلا مرسل (قوله) وفيه بحث لان الضمير الخ (قد يجب عنه بانه لا ضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضرورة رأى كما تفر فى الأصول فاذا وقات لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح اللهم الا أن يقال لما كان الضمير للنكرة فى سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم أيضا (قوله) والخاص مقدم على العام (لان الخاص قطعى والعام ظنى وهذا على مذهب

﴿ المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان ﴾

الاول في حقيقتها وهي (في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا أى رجع عليهم بالنفضل والا نعم ليرجعوا الى الطاعة والالتقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا أو طاعة لا يسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق ونزف العقل) أى خفته وطيشه (والا لخلال بالمال والعرض لم يكن تابا) شرعا (وقولنا مع عزم أن لا يعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر أولا وذلك (لان النادم على الأمر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كالا يخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت فمائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا

الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة وأما على مذهب الحنيفة القائلين بان العام قطعي كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب أن يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظى بالاتفاق فيجوز تخصيصه بأحد حديث الواردة في الشفاعة لأهل الكبائر والله أعلم (قوله من حيث هي معصية) أى لكونه معصية قال في شرح المقاصد الندم لخوف النار أو لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم دون معصية أم لا والحنابلة لا تردد لان معنى كونه معصية انها تابعة لمن الجنة وتو قرب من النار ولا يقرب الرجل منها الا لله - ين المعنيين ثم خلوص التوبة أن يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنه ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية يعم الكل والله أعلم (قوله مع عزم أن لا يعود اليها) اعترض عليه بأن فعل المعصية في المستقبل لا يتحقق بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعادة انما يقارن التوبة في بعض الأحوال ولا تطرد في كل حال وحواله يفهم من قول الشارح ورد بان الندم الخ (قوله وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود

ويؤيد ماقررناه قول الآمدي حيث قال وانما قناعتنا كونه أملا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زني ثم جب أو كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير منصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحّت ثوبته باجماع السلف وقال أبو هاشم الزاني اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب من الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل أو الاكثر فينا فيه ما صرح به من ان توبة المحبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبره البحث (الثاني في أحكامها * الاول الزاني المحبوب) أي الذي زني ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه أبو هاشم) وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (وأوضح) كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا لا يقبل) ندم المحبوب (فن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كلايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض الخفيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعزلة فيها) أي في التوبة (أمور ثلاثة) اولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يماود ذلك الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة (أما رد المظالم) والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان باغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر) قال الآمدي اذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه أمر ان التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقص منه ومن أتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى باحدهما دون الاخرى (واما ان لا يماود

أصلاً) الى ما ناب عنه (فلان الشخص قد يندم على الامر زماناً ثم يبدو له والله تعالى مقاب للقلوب) من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المآتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وحب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامة الندم) في جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان (الشارع اقام الحكمي) أي الامر الثابت حكماً (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان) فان النادم مؤمن بالاتفاق (ولما في بالتكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفي عن الدين) قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره نائباً وان يجب عليه إعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صححت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافاً لبعض العلماء وذلك لاننا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يحدون الاسلام ولا يؤسرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة (لهم في التوبة الموقفة مثل أن يذنب سنة و) في التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف ما بني على ان الندم اذا كان لكونه ذنباً عم الاوقات والذنوب) جميعاً اذ لا يجب عمومهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والاندَم على قبائحها كلها لا اشتراكها في العلة المقنضية للندم وندم أيضاً في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي الأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون

وجوز أن يتعلق بالعود أيضاً وهو في المسائل كتعلته بالنفي (قوله كافي الواجبات) قيل لا يتم القياس على الواجب للعرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيًا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاثبات بالواجب فانه لكونه اثباتاً يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بأن الكلام في الواجبات التي صدرت عن الشارع الأمر بكل واحد منها على حدة كاصلاة الصوم والزكاة مثلاً لا في افراد واجبه أمر الشارع بالاثبات بواحد منها الا على التعيين كاعتناق رقبة أي رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل باثبات واحد منها دون آخر بل باثبات الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم يصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اثبات بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقاً فكذا

المأني به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقترضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال وتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات فلنا مراتب القبيح ايضا كذلك والا شاعرة واقفة واهؤلاء في صحة التوبتين (الخامس) انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد (فقالوا التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواء ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانهم مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايدنا بقبولها ودفعنا للتقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا ينسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

﴿ المقصد الحادي عشر ﴾

احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف (و) اتفق عليه (الاكثر بعده) أي بعد الخلاف وظهوره (وأنكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر الربيعي وأكثرا المتأخرين من المعتزلة) وأنكر الجبائي وابنه والباخي تسمية المملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو نكير المملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان) الاول قوله تعالى النار يمرضون عليها غدو وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف (في هذه الآية) (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء (فعلم انه غيره) ولا شبهة في كونه قبل الا نشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتى (فهو هو وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو

المقدم) **قول** احياء الموتى في قبورهم اتفق أهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ لكن توقفا في عود الروح وماتتهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا الجواب لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الأعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن أم لا وأنت خير بأن الاتفاق

الهذيل العلاف وبشر بن المعتز الى أن الكافر يعذب فيما بين النفتين أيضا وإذا ثبت التعذيب ثبت الأحياء والمسئلة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بها (وأما ما ذهب اليه الصالحى من المعزلة وابن جرير الطبرى وطائفة من الكرامية من تجوز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير أحياء فخرج عن المقول) لأن الجراد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من أن الآلآم تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله • الوجه (الثانى قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو) أى وما المراد بالاماتين والاحيائين في هذه الآية (الا الأماتة) قبل مزار القبور (ثم الأحياء فى القبر ثم الأماتة فيه أيضا بعد مسئلة منكر ونكير (ثم الأحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الأحياء فى الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى هذا الأحياء وذهب بعضهم الى أن المراد بالاماتين ماذكروا بالاحيائين الأحياء فى الدنيا والأحياء فى القبر لأن مقصودهم ذكر الامور الماضية وأما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الأحياء فى القبر (ومن قال بالأحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) أيضا فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل الاماتة الاولى على خلقهم أمواتا فى أطوار النطفة وحمل الثانية على الأماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على أحياء الدنيا والأحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الأحياء فى القبر فقد رد عليه بأن الأماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة فى أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الأكثرين (هذا والا حادىث) الصحيحة (الدالة عليه) أى على عذاب القبر (أكثر من أن نحصى بحيث توارى القدر المترك) وإن كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها أنه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقالا أنهما يمدان وما يمدبان فى كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول وأما الثانى فكان يعيش بالنعمة ومنها ما له استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله فى سعد بن معاذ لقد صغفطه الأرض صغفطه اختلفت بها ضلوعه ومنها أنه كان يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر الى غير ذلك

من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين أيضا وتسميهما منكرا ونكبرا مأخوذة من اجماع السلف وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام (احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو أحبوا في القبر لذاقوا موتتين * الجواب ان ذلك وصف لأهل الجنة والضمير في فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليل بالحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا لوحدة) وان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لني خسر وليس فيها نفي تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد أيضا (فهذا) الذي ذكره من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتجنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصاب ويبقى مصلوبا الى أن تذهب اجزؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة) وبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت اجزؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (وذري أجزؤه) المنفتحة (في الريح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التمسك عن هذا فقالوا) أي القاضى واتباءه (في صورة المصلوب لا يمد في الأحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكنة) فانه حي مع انا لا نشاهد حياته (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا يمد في رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالأحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن

المذكور يقتضى أن يكون الجواب بآلة البدن والأشكال مسوق على ذلك فتأمل (قوله وأخبار مروية عن النبي عليه السلام) روى عن أبي هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا أقر الميت اناه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير في حديث طويل (قوله احتج المنكر بقوله تعالى) قيل وصف الموتة الاولى يشعر بموتة ثانية وليست الابداء احياء الموتى فتكون الآية الكريمة حجة

ذلك مشاهداً لنا (وأما الصورة الاخرى) يعنى بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واحد واحد (فان ذلك) أى التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بد في ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (أو بعضها وان كان خلاف المادة فان خوارق المادة غير ممتنة في مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره

﴿ المقصد الثاني عشر ﴾

في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورد وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند أكثر الأئمة (والهدية في انبائها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور الخلف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم يستولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضاً السؤال الذى هو قريب من الحساب (وقوله فهدوهم بحساب حساباً يسيراً مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا لاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (وقوله تعالى فأما من أتى كتابه بميمنة وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون) فتعققت به شهادة الاعضاء (وقوله إنا أعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعنى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضاً

على المنكرين لا لهم وأجيب بان المراد الاول بالنسبة الى ما يتوهم في الجسمية (قوله فانه يدل على الحوض) اختارهوا في ان الحوض هل هو الكوثر أو غيره استدلل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال في أثناء حديث أنس بن مالك الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدني ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقاً والحوض فيها يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن أس رضي الله عنه قال سألت النبي عليه السلام أن يشفع لي يوم القيامة فقال صلى الله عليه وسلم أنا فاعل فقلت يا رسول الله فان أطلبك قال عليه السلام اطلبني أول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبني عند الميزان قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبني عند الحوض فانى لا أخطى هذه المواطن الثالثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه امان نفس الكوثر أو مستديمته ينصب فيه ماؤه كما روى في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والتجاء من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من يشرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظم أبداً بل يكون عذا به بغير ذلك ظاهر لان

كقوله عليه السلام (لا صحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط أو على
الميزان أو على الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اى بمثلثة جداً (بذلك) لذي ادعينا
كونه حقاً (بحيث نواتر القدر المشرك) ولم يبق للنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط
جسر ممدود على ظهر جهنم يمر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر
المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفياً واثباتاً) ففما تارة واثبتته أخرى وذو ذهب ابو الهذيل وبشر
ابن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) اى المنكرون (من اثبتته) بالمعنى
المذكور (وصفه بأنه ادق من الشعر وأحد من غرار السيف) اى حده (كما ورد به الحديث
الصحيح و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلاً (العبور عليه وان امكن) العبور
لم يمكن الامع مشقة عظيمة (فقيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب
أن يحمل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار
يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء فى الحديث
فى صفات الجائز بن عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابطة ومنهم
من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يده ومنهم من يخر على وجهه * واما الميزان
فأنكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزوه ولم يحكم بثبوته
كالملاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ماورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل
والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصداً الا على آلة الوزن الحقيقى وذلك (لان الاعمال
امراض) قد عدت فلا يمكن ابادتها (وان امكن ابادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف)
لامراض (بالخفة والثقيل) بل هما مختصان بالجواهر (وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها وهى
معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قبجاً تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه
وود فى الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام كيف توزن الاعمال (ان كتب
لاعمال وصحفها) هى التى توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى (فيما لا فائدة فيه

الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام والعياذ بالله تعالى (قوله ان كتب الاعمال
هى التى توزن) وقيل يجعل الحسنات اجساماً نورانية والسيئات ظلماتية فتوزن (قوله اعلم ان الايمان
فى اللغة التعديق) افعال من الامن للصبر ورداً والتعديب بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون
مكذوباً وجعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء للاعتبار باعتباره معنى الاقرار والاعتراف وباللام

قد مر مراراً

﴿ المرصد الثالث في الاسماء ﴾

الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماً دينية لا شرعية تفرقه بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية (والاحكام) من أن الإيمان هل يزيد وينقص أولاً ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولاً (وفيه

مقاصد

﴿ المقصد الاول ﴾

في حقيقة الإيمان اعلم أن الإيمان في اللغة (هو) التصديق (مطلقاً) قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق (فيما حدثناك به) وقال عليه الصلاة والسلام الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق (ويقال فلان يؤمن بكذا أي يصدقه ويعترف به) وأما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الاحكام (يعني الثواب على التفاصيل المذكورة) فهو عندنا (يعني اتباع الشيخ أبي الحسن) وعليه أكثر الأئمة

الاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد (قوله وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته الحديث) الإيمان الشرعي أن تصدق جزماً بوجود الله تعالى وبالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن أيام الدنيا والمراد بالإيمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الامور التي أخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول أن الإيمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكرنا من أن لا يكون آدم عليه السلام مؤمناً لأنه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله في زمانه وجوابه بعد تسليم أن التصديق بالرسل داخل في إيمانه أيضاً أن نفسه كان رسولاً وآمن بأنه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لأن المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولاً من عند الله تعالى أنه كان مؤمناً بأن الله تعالى سيوجد من ظهره رسلاً الثاني أن الرسول أخص من النبي كما مر في أول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الإيمان بالأنبياء مع وجوبه وجوابه أن المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبي وهذا المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة أم لا وقد يجاب بأن الأنبياء تبع الرسل فالإيمان بهم إيمان بالأنبياء (قوله فيما علم بحيثه به ضرورة) أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع وجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلاً عند السؤال عنها كان كافراً عند الجمهور (قوله وقيل هو المعرفة) قيل في الفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها بما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو حجر والإيمان الشرعي يجب أن يكون من الأول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب اليه اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون إيماناً شرعياً كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون إيماناً اتفاقاً ولو صدق النبي عليه السلام بالنظري معجزاته اختياراً لم يلتزم عملاً بموجبه بل عانده فهو كافراً اتفاقاً فاعلم أن المعتبر في الإيمان الشرعي هو اختيار في التزام موجب لا

كالقاضي ولاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق
 للرسول فيما علم بحجته به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو في
 لشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة بقوم بالله) وهو مذهب جهنم بن صفوان
 (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية
 هو كلنا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين وروى هذا عن أبي حنيفة
 رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات
 بأسرها (فرضا) كانت (أو نفلا وذهب الجبائي وابنه وأ كثر المعتزلة البصرية الى انه
 الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) أي بعضهم كابن
 مجاهد (وأصحاب الاثر) أي المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق
 بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان
 لا يخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب
 فقط وهو المعرفة) على الوجهين (أو التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو

التصديق لافي نفسه وهذا هو التسام الذى اعتبره بعض الفضلاء أمرا رائدا على التصديق فليتأمل (قوله وقال
 الكرامية هو كلنا الشهادة) ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من أضر الكفر وأظهر الايمان يكون
 مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا في
 شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا اخلا قلبه
 عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تعلق بين ما بان ما ذكره القاضي هو الايمان المنجى من
 النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان طاقا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة
 الكفر هو الخلود في النار فالقول بآيائه مع الخلود في النار كاذ كره في شرح المقاصد لاوجه له هذا وقد يجعل
 الايمان لعمد الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
 بدونها ايمانا واليه ذهب القائلين زاعمين ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسم الفعل مكتسب
 لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القاطن وصرح بأن الاقرار الخالى عن التصديق لا يكون ايمانا
 وعندنا قرائنه به يكون الايمان هو الاقرار فقط (قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الجوارح الخ) المفهوم
 من شرح المقاصد ان الايمان عنده هو لا اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال وأما على الرابع
 وهو أن يكون الايمان اسم لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل
 بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الجوارح أو غير داخل
 فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة لانهم اختلفوا في الأعمال فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات
 وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة الا ان الخروج
 عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهب المعتزلة الى هناك كلامه

اما اللسان (أى فعله) وهو الكلامتان أو غيره (أى غير فعل اللسان) وهو العمل بالطاعات (المطلقة أو المفترضة) واما فعل القلب والجوارح مما والجراحة اما اللسان) وحده (أو سائر الجوارح) أى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المداهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه • الاول الآيات الدالة على محبة القلب للإيمان نحو أو أوثق كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلوب مطمئن بالإيمان ومنه) أى وبما يدل على محبة القلب الإيمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في أكنة فأنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت قلبه) وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيراً عن وضع اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما ولا شتهر اشتهاؤه نظائره بل كان هو بذلك أولى • (الثاني جاء الإيمان مقرراً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير) وعلى أن العمل ليس داخلاً فيه لأن الشيء لا يعطى على نفسه ولا الجزء على كله (الثالث أنه) أى الإيمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فأثبت الإيمان مع وجود القتال (ومنه) أى وبما يدل على كونه مقرواً بضد العمل الصالح (مفهوم

(قوله الاول الآيات الخ) لا يتحقق أن هذه النصوص حجة على من يجعل الإيمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الإيمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز أن يكون تخصيص القلب بالذكر في الآيات لكونه رئيس الأعضاء ومستتبعا لما عداه كدليل عليه قوله عليه السلام ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وأما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لعدم اعتبار فعل اللسان كما لا يتحقق (قوله ولا الجزء على كله) فإن قلت يجوز أن يكون عطف الجزء على الكل ههنا إقماراً لشأنه وتحريراً عما عليه لكونه كمال الإيمان وسبباً لترتب ثمرته عليه قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار إليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه فيتم البرهان (قوله ومنه مفهوم قوله الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبنى على أن المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك كما روى أنه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضى الله عنهم وقالوا أينالم نعلم على نفسه فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ما نظنون إنما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم وحينئذ يجب أن يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الإيمان الظاهري أى الذى يعلم منهم بحسب

قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم (فانه يستفاد منه اجتماع لايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا يحملونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا اثبتتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان أهل اللغة لا يملكون من التصديق الا ذلك فلنا لو فرض عدم وضع صدقات لمعنى) بل كان مهمل (أو) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعاً) والتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدالتها على معناها) وأيا ما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من هل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لا يملكون الا اللساني (ويؤيده) اي يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ، نفي الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني (احتج الكرامية بأنه تواتر ان الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين كانوا يقرنون بالسكمتين ممن أتى بهما ولا يفسرون عن علمه وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد السكمتين) فعلمنا انه الايمان بلا علم وعمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته بنحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا (حله بأن يقل (لا نزاع في انه) أي التصديق اللساني (يسمى ايمانا لانه) لدلالته على التصديق القلبي (و) لافي (انه) يترتب عليه (في الشرع) أحكام لايمان ظاهراً) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتهديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بالاستدراك فينطبق به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) النزاع في الايمان الحقيقي

ظواهرهم من الاقرار والاثبات بالعمل الدالين ظاهراً على التصديق وبنفي اللبس بالظلم أن لا يكونوا منافقين أو يقال معنى ولم يلبسوا إيمانهم بظلم لم يكفروا وبعد الايمان ولم يرجعوا عنه (قوله الجواب معارضته بالاجماع الخ) المعارضتان اثباتاً وتوحيهاً على ما نقلته من المقاصد وأما على ما نقلته من تفسير القاضي فلا

الذي يترتب عليه الاحكام الاخرية (ثم نقول) لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنه) منه (مانع من خرس وغيره) نخوف من مخالف (أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع * احتج الممتزلة بوجوده منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم * القسم الأول أربعة * الأول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان أما ان فعل الواجبات هو الدين ولقوله تعالى بمد ذكر العبادة واقام الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذلا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (وأما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وأما ان لا سلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولا يستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فأخرجنا من كان فيها الآية) يعني ان كلمة غير في قوله فأخرجنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فأخرجنا فيها أي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين انه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فأخرجنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصح) أن يكون اشارة الى الكثير والمؤث (فان أكثر المذكورات مؤنث (وهو) أي جملة اشارة الى الاخلاص (أولى من تقدير الذي ذكرتم) والظاهر المطابق لنهاية العقول أن يقال من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر (اذ فيه) أي في كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللغة) على

(قوله) وأما ان الاسلام هو الايمان) فان قلت ما ذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصاييح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرني عن الايمان فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرني عن الاسلام فقال صلى الله تعالى عليه وسلم أن تشهد أن لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان ومغزاه له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما ذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغي أن يحمل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير ثمرته (قوله والظاهر المطابق الخ) انما قال الظاهر لجواز أن يكون الخطاب في قوله الذي ذكرتم للخصوم الذين جعلوا اللفظ ذلك في الآية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي

أصلها وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقا أخرجهما عنه (هذا) كما مضى (و) أما المقدمة (الثالثة) وهي أن الاسلام هو الايمان فهي (انما تصح) وثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان ديناً غير الاسلام) لأن الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لأعلى ان كل شيء مغاير له غير مقبول فلا اتحاد بين الاسلام والايمان انما ثبت بهذه الآية بما ذابنت كون الايمان ديناً (وفيه مصادرة لا يخفى) لأن كون الايمان ديناً أي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فثبت الثاني بالاول يكون دوراً من قبيل أخذ المطلوب في أثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً اذ هو في قوة أول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان أولى وأما قضية الاستثناء فلها تدل على تصديق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعلتوهم اضاعة صلوات كانت إليه (قلنا بالتصديق بها) أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغير اللفظ عن معناه الأصلي وان سلم ان المراد الصلاة جاز أن يكون مجاز وهو أولى من النفل الذي هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المذموم داخلاً في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزي) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون أي (ولهم في الآخرة عذاب النار) فالمدكور في الكتاب معنى القرآن لانظمه (مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير) ربنا انك من تدخل النار فقد أخرجنا (فان هذين القولين مما يدلان على ان قاطع الطريق يخزي يوم القيامة) والمؤمن لا يخزي (في ذلك اليوم) لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قلنا (علم الاخزاء لايم المؤمنين جميعاً بل) هو مخصوص بالصحابة (كما يدل عليه لفظ معه) ولا قاطع طريق فيهم (فلا يتم هذا الاستدلال وايضاً يجوز أن يكون أمرتم به كما ذكره الشارح فيما سبق وان لم يذكره المصنف (قوله أي صلاتكم) لوصح هذا الزم أن يكون الصلاة وجهها ايمانهم انه فعل جميع الواجبات عندهم (قوله مجازاً) لظهور العلاقة وهي كون الصلاة من شعب الايمان وثمراته وداللة عليه (قوله ولا قاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول ولهذا يختلف في قبول

الموصول مع صلته مبدأ خبره نورهم يسمى بين أيديهم وحينئذ جاز أيضا أن يكون المؤمن مخزى في يوم القيامة بادخاله في النار وإن كان مآله الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا إيمان لمن لا أمانة له قلنا مبالغة) على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي (ثم أنها) أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلا في الإيمان معارضة بالأحاديث الدالة على أنه أي مرتكب الزنا مثلا (مؤمن) وأنه يدخل الجنة حتى قال) النبي عليه الصلاة والسلام (لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر) (القسم الثاني) من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الختم وهي ثلاثة * الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه) وإن أمكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات (بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا) أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله في الأمال) فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلصين إلا بأن الحكمي

[illegible]

كالحق (الثاني من صدق) بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (و) مع ذلك (سجد
لشمس ينبغي أن يكون مؤمناً والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) أي
سجوده لما يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم
إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان (حتى لو علم أنه لم يسجد لما
على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره
فيما بينه وبين الله) وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن
أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك (والتصديق
بجميع ما جاء به الرسول لا يجماع الشرك لأن التوحيد مما علم بحجته به) فلا يكون الإيمان
عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه (مشترك الإلزام لأن لشرك منافع
للإيمان أجماعاً) وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون إيماناً (ثم) نقول في حله (أن الإيمان
المعدي بالبهاء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم بحجته في الدين
بل بما قيد به ظاهراً وهو الله سبحانه وتعالى (والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذ لم له بوجوده
وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله أن الإيمان في اللغة
هو التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه
من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي وأعلم أن الإمام الرازي
قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فلا يمان
الذي لا يجماع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم
لأن أفعال الواجبات قد يجماع الشرك والإيمان لا يجماعه فدل على أن فعل الواجبات ليس
بالإيمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام لأعلى ما في الكتاب (احتج الآخرون)
القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والقرار

المذاهب (قوله لأعلى ما في الكتاب) حيث يدل التقرير وأقام المناقاة مقام المجامعة فلي تأمل (قوله والقائلون
بأنه مركب الخ) يرد عليهم أن الحديث على ما حواه عليه يدل على أن الشهادة أعلى وأفضل من التصديق القلبي
بجميع ما علم بحجته الرسول صلى الله عليه وسلم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن أن يدفع بأنه مخصص بالاجماع
أو يرد أنها أفضل منه من حيث أنها تحقق الدماء والاذلال لأنها أفضل منه من كل وجه أو المراد باضافة فعل
التفضيل ههنا الزيادة للطلقة لا الزيادة على المضاف إليه أي المشهور والمعروف من بينها بالفضل بين أهل الملل
قول لا اله الا الله وبهذا أيضاً يدفع ما قيل من أن الحديث يدل على أفضلية قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله

والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضغ وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذي عن الطريق * الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان امانة الاذي عن الطريق ليس داخل في أصل الايمان حتي يكون فاقده وغير مؤمن بالاجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الايمان هو المعرفة أو التصديق مع الافرار

﴿ المقصد الثاني ﴾

في ان الايمان هل يزيد وينقص أثبتته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو (بحث لفظي لانه) فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلها لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت (لا بحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) أي احتماله (ولو بأبعد وجه ينافي اليقين) فلا يحكامه ولا بحسب متعلقة لانه جميع ما علم بالضرورة محيي الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والال لم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال) اما وحدها أو مع التصديق (فيقبلها وهو ظاهر

من الصلاة والحج وأمثالهما مع ان الأمر بالعكس وأما ما قيل في الجواب من ان أفضليته من حيث أنه سبب لعصمة الأنفس والدماء والأموال لا مطلقا وفيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين أيضا كذلك وقد يقال أفضليته من حيث انه أساس الكل ومالم يوجد لم يعتبر شيئا منها ففيه حشيتان ليستاني غير من الأعمال وهو التقديم والتوقف عليه (قوله الايمان بضغ وسبعون) أي الايمان الكامل الذي في أعلام راتبه وهو المشتغل على أصوله وفروعه الاسلامية وفروضها واجبهات مندوبها والبضغ في العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهرى حيث زعم أنه يقال بضغ سنين وبضعة عشر رجلا وبضغ عشرة امرأة فاذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضغ فلا يقال بضغ وعشرون فيسل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصائل الايمان أكثر منه ويدور في خلدي والله أعلم ان المراد المبالغة في الكثرة سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى في سلسلة ذرعهاسبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل في الكثرة بعد ذكره آل المعنى الى أنه أكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى أن المراد سبع وسبعون وقد جاء في رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب الأصفهانى في الذريعة على أن الفروع الكلية اثنتان وسبعون واستخرج ذلك عن وجه لطيف فن أراد الاطلاع عليه فليستظرفيه (قوله ليس داخل في أصل الايمان الخ) قال السلف كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي كونها جزأ منه ولا يدل على استلزام انتفاؤها انتفاؤه لجواز ان يكون أجزاء غير أصلية له نظير هذا انه لو قرئ سورة بتأملها كان كها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض (قوله وان قلنا هو الأعمال فيقبلها وهو ظاهر) أما اذا أرده مطلق الطاعات فرضا كان أو نفلا تركا أو فعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ظاهر وأما اذا أردها ما هو المفعول من مضى منها كما ذهب

والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان (لوجهين) أي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقبط اذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وانه باطل اجماعا لقول) أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لانتضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني لازيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه إيمانا حقيقيا فان إيمان أكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ماهو بحسب المتعلق أن يقال (التصديق التفصيلي في أفراد ما علم بحجته به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعني ان افراد ما جاء به متمدة وداخله في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفضيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كنعوه قوله تعالى واذا تلئت عليهم آياته زادتهم إيمانا (دالة على قبوله لهما) أي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول

﴿ المقصد الثالث ﴾

في المكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته

اليه آخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير (قول الاول القوة والضعف) قيل هذا سلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية أعني القلة والكثرة فان الزيادة أكثر ما يستعمل في الأعداد وأما التفاوت في الكيفية أعني القوة والضعف فخرج عن محل النزاع (قول ولا شك أن التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل لما كان الايمان بها رمتها اجالا حاصل لا بالاطلاع عليها لم يقبل الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط نعم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكما ازدادت تلك الجملة ازدادت تصديق المتعلق بها الاحالة (قول بالوجه الثاني) صرنا الى قبوله لهما بالوجه الاول أيضا باعتبار هذه الدلالة أعني دلالة قوله تعالى واذا تلئت الآيات غير

ضرورة فان قيل فساد الزنار ولا بس الثياب بالاختيار لا يكون كافراً (اذا كان مصداقه
 في الكل وهو باطل اجماعاً) فلنا جعلنا الشيء (الصادر عنه باختياره) علامة للتكذيب فحكمنا
 عليه بذلك) أي بكونه كافراً غير مصدق ولو علم انه شدد الزنار لالتعظيم دين النصاري
 واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال
 المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كماراً لا مؤمنين وهو باطل لا نأقول هم مصدقون
 حكماً لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يحمل ايمان أحد الابوين ايمانا
 للأولاد (وهو) أي الكفر (عند كل طائفة مقابل مفسره به الايمان) كما هو عندنا مقابل
 لما فسرناه به فن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال
 الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا
 (فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد أبطلناه وقالت المعتزلة المعاصي) قسام (ثلاثة ذ
 منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز) الجهل (برسالة رسوله
 كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف
 به (فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين
 المنزلتين) أي الكفر والايمان على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر) ما انصف

مستبعد كما لا يخفى (قوله وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذبا له عليه السلام أو شا كافي
 صدقه وأما ما ذكره في تفسير القاضى من أن الكفر انكار ما علم بالضرورة محيى الرسول عليه السلام به فلعن
 مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك (قوله) لا نأقول هم مصدقون حكماً الخ) وهذا أيضا يدفع ما يتوهم من انه
 يلزم أن لا يكون النائم مؤمناً اذا تصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق
 المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاذه فهو مصدق حكماً وقد يجاب بان التصديق ليس بادرالك بل هو كلام
 نفسى على ما وقع في كلام بعضهم ولا نسلم المناقاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه (قوله وهو عند كل طائفة يقابل
 مفسره به الايمان) رده في شرح المقاصد بأنه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً ويمكن دفعه بان
 التقابل لا يلزم أن يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتأمل (قوله وبطلانه ظاهر) لا يستلزمه أن
 يكون النصارى مؤمنين (قوله فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف وأصحاب الأثر
 القائلين بأن الايمان تصديق بالجنان وقرار باللسان وعمل بالأركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على أن
 الشيء ينتفى بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجاً من الايمان
 ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت أحيب عنه بأن الايمان يطلق على ما هو الاساس والأصل في دخول الجنة
 وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركناً منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم

به من (أعماه) الصالحة (ولا بالايمن لايهامه عدم التصديق) بل بحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) أى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزل (بالكباثر) كالقتل الممد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها وأول من أحدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها ما لا يخرج) أى قسم لا يخرج (ككشف العورة والسفه وبسمى بالصغائر) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمن (وسنزيده) أى نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا في المقصد الذي يتلوه * تذيب * في تفصيل الكفار) فنقول (الا نسان امام معترف بنبو محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أولا والثاني امام معترف بالنبو في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالجوس (واما غير معترف بها) أصلا (وهو امام معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أولا وهم الدهرية) على اختلاف أصنافهم (ثم اتكأهم لنوته صلى الله عليه وسلم اما عن عند) وعذابه مخلدا اجاعا (واما عن اجتهد به بلا تقصير فاحفظ والعنبري على أنه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالف لاجماع من قبلها (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه الصلاة والسلام اما مخطئ في أصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافر أولا) يكون مخطئا في عقائده المتعلقة بأصول الدين (وهو اما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج بانفاق أو عن تقليد وقد اختلف فيه فن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدى (فلان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم لا كثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبو يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) أى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فن لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا نجمة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا

للاول أو الثاني وقد أشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر (قوله وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد ان الدهري أحص من ذلك لانه قال الكفر ان قال بقدم الدهر واسنادا لحوادث اليه خص باسم الدهري وان

﴿ المقصد الرابع ﴾

في ان مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة (أى من أهل القبلة) مؤمن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الايمان وحرصنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا يؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق وأيضا فقد عاين كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما أنزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتل العموم والخصوص فنقول (المراد من لم يحكم بشئ مما أنزل الله أصلا) ولا نزاع في كونه كافرا (أو) نقول المراد بما أنزل الله (هو) التوراة بقربة ما قبله وهو انا أنزلنا التوراة الآية وامتنا غير متعبدين بالحكم فيختص باليهود فيلزم أن يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه * (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى وهل يجازي الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا (اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب (و) أيضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قولك ذلك جزيناكم بما كفرنا فالفني وهل يجازى

كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل (قوله ذهب الخوارج الى أنه كافر وذهب الاز راقا الى انه مشرك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه أو الشيطان أو غيرها (قوله والحسن البصري الى أنه منافق) أى مظهر للايمان مبطن للكفر وأصله من نافق اليربوع أى أخذ في نفاقائه وهي احدى جحريه يكتفها ويظهر غيرها وهو موضع رفعه فاذا أتى من قبل القاصعاء وهو حجره الذي يقصع فيه أى يدخل ضرب النفاق برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني من وجهي استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافرا اللهم الآن يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نطق قولهم زيد ليس بشئ وعلى هذا يؤول الى كلام أهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب (قوله المراد من لم يحكم بشئ مما أنزل الله تعالى أصلا) وقد يجاب بأن الحكم بالشئ التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما أنزل الله تعالى فهو كافر وليس بشئ لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فباين الناس بما وافقه

ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء منابرا لما يختص بالكافر
 (الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) أي لم يحج (فان الله غنى عن العالمين)
 فقد جعل ترك الحج كفرا (قلنا المراد من جحد وجوبه) ولا شك في كفره * (الرابع)
 قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد أوحى الينا (أن العذاب على من كذب وتولي)
 فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد
 فيه من الوعيد (قلنا) هو أيضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب
 الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون الله تعالى
 (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب * الخامس قوله
 تعالى فأندرتكم نارا تأظي لا يصلها الا الاشقى الذي كذب وتولي) فانه يدل على ان
 كل من يصلى النار فهو كافر (والفاسق) أى مرتكب الكبيرة (يصلها) أي النار للآيات
 العامة الموعدة بدخولها (قلنا لعل ذلك نار خاصة) يعني ان الضمير في يصلها عائد الى نار
 منكورة فلم تشكرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلها الا الكافر * (السادس
 قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
 و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو
 مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق (بالآيمان)
 فلا يندرج فيمن خفت موازينه * (السابع) قوله تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه)
 فأما الذين أسودت وجوههم أ كفرتم بعد آيمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية
 فيكون كافرا (قلنا لانسلم أن كل فاسق كذلك) أي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية

لامعناه الاصطلاحي الذي هو التصديق (قوله قلنا المراد من جحد وجوبه) وأيضا يجوز أن يكون التعبير عن ترك
 الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له أو تغليظا في الوعيد عليه (قوله قلنا لعل ذلك الخ) وأيضا يحتمل أن
 يكون قوله لا يصلها صفة مخصوصة لا كاشفة حينئذ لا يتم الاستدلال أيضا (قوله ثقلت بالآيمان) فيه بحث لانه
 يؤدي الى نفى جزاء المعصية مع الآيمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على مناطق به القرآن وحله
 على ان عاقبته ذلك لم يقل به أحد من المفسرين فلا قرب ان يقال أن لتزيل المخالف منزلة المكذب اذا جعلت
 الآية شاملة للفاسق مساغا على قاعدة المعاني كما في قوله تعالى انهم لا آيمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع
 بأن بعض الفاسقين ليس بمكذب (قوله الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية) ان قلت قد ورد في الصريح من
 الأحاديث ان الامة تبعث غرامن آ نار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلمهم

لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض الدفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله ا كفرتم بعد ايمانكم * الثامن انه) أى مرتكب الكبيرة (من أصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة) فدل على انه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر (قلنا هو) أى ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على ان كل من كفر كان من أصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه (و) أيضا (ينتقض) استدلالكم بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من أصحاب المشأمة (مع عدم تكذيبهما *) (التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) انه يقتضى حصر المبتدأ في الخبر (والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر (قلنا الحصر) الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفادا من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) أى فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطاري على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل * (العاشر) قوله تعالى (انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله) أى ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخزيت به مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) وانفرجه ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام)

يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء (قوله الثامن انه من أصحاب المشأمة) قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيحكي مثله وقيل هم الذين هم شؤم وشرع على أنفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشؤم والشرب بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر اما كان المنع حينئذ أيضا (قوله من باب ايهام العكس) قيل في كونه من هذا الباب بحث اذا الظاهر من الآية حصر أصحاب المشأمة على الذين كفروا فولم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه أيضا بكونه منها كافر لم يصح ذلك الحصر والجواب انهم ليس ضمير الفصل لانه شرطه على ما بين في النص وان يكون الخبر معر فباللام أو فاعل ن أو فعلا مضارع فاعدا حصر حينئذ ظاهر (قوله مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبنى على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدى نفعا لانه غير مسلم عند الخصم (قوله انك من تدخل النار فقد أخزيت به) لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمنع الكذب عليهم لاننا نقول هو في معرض التصديق عرفانهم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون أخزيت به من الخزية لامن الخزي فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزي الذي يكون اليوم ظرفا له خزي خاص فاعله خزي يوم الحساب لا خزي يوم دخول النار

وهو الخزي ههنا (لا موم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر (أو) نقول (المراد به) على تقدير عمومته (الخزي الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر لانحصار افراد الخزي مطلقا فيه * (الثاني عشر) قوله تعالى (وأما من أوتي كتابه بشماله) فيقول ياليتني لم أوت كتابه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفاسق لا يؤتي كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لثالث هناك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم احب من يؤتي كتابه بيمينه ومن يؤتي بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز أن لا يؤتي بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) أي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتي كتابه بشماله لان فساق أهل القبلة مؤمنون بالله أي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره أو على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كفرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا أنفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله أن يقال ماذا كر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظاهر * (الرابع عشر) قوله تعالى وأما الذين فسقوا فأوهم النار الآية (وتماها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله وأما الذين فسقوا باقيا على عمومته الظاهر لانه لا يقتضي ان كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعاً * الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنانكذب بيوم الدين) فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم لا يدخل النار (قلنا قد مر جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والالزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعاً * (السادس عشر) قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ يعلم منه ان الانسان امامت يساق الى الجنة أو كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو

(قوله والالزم كون كل مجرم مكذبا) فالمراد المجرمون الكاملون والمجرمون المخصوصون (قوله) والجواب عنه قد مر مثله (يمكن أن يجاب أيضا بان الانتفاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقاتلة الكافر يدل عليه

ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث * (السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمداً فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانياً قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لانسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة * احتج من زعم انه * أي مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين * الاول) * نقلي وهو (قوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد أخلف واذا حدث كذب واذا أثنى خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلف عليه خيانة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت ماملة للشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها مكة فلا ألا تري ان اخوة يوسف وعدوا أباهم ان يحفظوا فآخفوا واثنتهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثاني) عتلي وهو (أن من اعتقد) من العقلاء (ان في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لاعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحية عاجلة محقة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محقة (اذ يجوز التوبة والعفو فافتراقا * احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) أي الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا

فضاق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا أن يقال سوق بعض فساقهم الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج الى جواب المتن قطعاً (قوله وهو قوله عليه السلام آية المنافق) قيل يحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لافي الدين وقديقال لامعنى لقول الحسن رضى الله عنه لان النفاق اظهارا لصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريره وظهر فساد فساد فساد كان ضد المنافق وأنت خير بأنه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكر (قوله احج المعتزلة) قال في شرح المتاصد وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انه لم لا يذكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الايمان وبين منزلة الكفر باتفاق وكأنه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات اناز يد ما هو من قبيل الاعراض والافتقار ما هو يصرحون بأن من أحل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبأن القول بتعدد التقديم كفر من غير فرق

يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون برده
ويدفنونه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يماثل معه كذلك (وأيضاً فيلزم)
من كون الفاسق كافراً (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لمان
واقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهو كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر)
بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (فلنا هو مؤمن وقد مر الكلام
فيه) في بيان حقيقة الايمان * (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجع) عمرو
(الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) أى الامة مجمعة على ان صاحب
الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً (فتترك المختلف فيه وتأخذ بالمتفق عليه
فلنا قد مر انه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد أجمع) قبله (على انه)
أى المكلف ائمة مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق بالاجماع) المنعقد على الانحصار في ذنبك
القسمين (فيكون باطلاً) بلا اشتباه (المقصد الخامس) في ان لمخالف للحق من أهل القبلة هل
يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر أحد من أهل القبلة) فان الشيخ أبا الحسن
قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه السلام في أشياء ضل
بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعممهم فهذا
مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا
الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي
حنيفة رحمه الله عليه انه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي
وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين تجامعوا فكفروا الاصحاب) في أمور
نسباً إليك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفروهم في أمور أخرى ستطلع عليها (وقد
كفر المجسمة مخالفوهم) من أصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) أبو اسحق (كل مخالف
يكفرتنا فنحن نكفروه ولما فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر أحداً من أهل

بين العرض وغيره (قوله كل مخالف يكفر فنحن نكفروه) فان من قال لمسلم يا كافر يكفر لقوله عليه السلام من
قال لا خية للمسلم يا كافر فقد باء به أحدهما وسيجي جوابه (قوله لا يكفر أحد من أهل القبلة) معناه ان
الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما شبه ذلك واختلفوا في اصول
سواء كسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها
واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب بطول العمر الى الطاعات بامتناد

القبلة (ان المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بمسلم أو موجد الفعل المبدأ أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها) ككونه مرثيا أولا (لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكمه باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فلم) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل و (ان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام) اذا لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) أى كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كالم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل (قلنا) ما ذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرثي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على أفعال العباد كلها وانه موجد لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) أما (العلم والقدرة) فيهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) أى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقودا غنبا قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بأن محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية أيضا

قدم العالم ونفى الحشر ونفى العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا يصدر شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد ولعله أراد أن اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر والافتقار ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من أرباب المكاشفة ذهبوا الى قدم العرش والكرسى دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للنبي عليه السلام والله أعلم بمراده (قوله) لم يبحث النبي عليه السلام (قال في شرح المقاصد ولقائل أن يعجب بأن التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام اجمالا كاف في صحته الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطع الكبر اذا لاخذ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا والجواب اننا قطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك (قوله) باصحاب الجمل

وإذا عرف هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت ان أصول الاسلام جليلة وان أدلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست مثل تلك الاصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتاج به الحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

• (ولندكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونفصل عنها) •

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث • الأول كفرت المعتزلة في أمور • الأول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة) دائماً (بهذه الصفات) الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فنكره) أى منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجاهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهل كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم أزلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضروا لالزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه) أى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبقية فاهم اختلفوا أيضاً فيها (الثانى) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر أما أولاً فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) اما على عينه كالجائية واما على مثله كالبلخي وأتباعه واما على التبيين مطلقاً كالنظام ومتابعيه (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث ائتمروا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر (واما ثانياً فلا جماع) المنعقد من الامة (على التضرع) والابتهاال (الى الله في أن يرزقهم الايمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه) وأما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهاال المجمع عليه (قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) أيضاً (خرق الاجماع) مطلقاً (لبس بكفر) بل خرق أى ارباب الاجمال فانهم لا يقدرون على تنقيح الدليل (قوله وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى) وأيضاً

الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلّم انه كافر * الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد) فلا يفيد علما (أو المراد بالخلق) هو (المخلوق أي المفترى) يقال خالق الافك واختلقه وتخلقه أي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث * (الرابع قد أجمع من قبلهم) من الامة (علي ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث أيضاً (وهم يشكرونه) حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافرا) كما عرفت * (الخامس قولهم للمعدوم شيء) أي ثابت متقرر في الازل (وانه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل أبي هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعني ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة (قلنا) ما ذكرتم الزام لا يكفر عليهم بما ذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام والازم غير القول به) كما مر عن قريب * (السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين انه في الآية (مجاز فاعل المراد به لقاء ثواب الله) لارؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب * الثاني) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بامور * الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه بسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) واذا جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها) أي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها اليها فاذا لم تحتج هي في حدوثها اليها لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر (قلنا) تبس الطريق

قد سبق انهم قائلون بواجبي الوجود فقد كفروا بهذا وبتكذيبهم الرسول ايضا (قوله أو المراد بالخلق) وايضا المراد أن من قال بخلق صفته النفسية فهو كافر والافاضل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة

الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصر في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس * الثاني) من تلك الامور (نسبة فعل العبد الى الله تعالى) فلانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ اظهار المعجزة على يد الكاذب (اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى حله معجزة دلالة على صدق النبي (وجاز) أيضاً (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرائع بالكايه قلنا قد اجبنا عنه) بما مر من انه لا فيصح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة * (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف السنة أو السبعة أو أكثر قلنا قد مر جوابه) في بحث القدم وأشير اليه في مباحث الصفات * (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا) اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ما ذكرتم (مشارك الالزام) لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله علي مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف واصوات آخر فما تسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضا ولا مفر لكم (الا ان تقولوا ما تسمعه) وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا أيضا * (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه * الاول ان تجسمه جهل به وقد مر جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر * (الثاني انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا) ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع علي تأويل ولم يؤله (فلا يلزم كفره) بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة * (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرط وهؤلاء) المجسمة (كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها فلزم ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم) من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض لا يقولون بخلق النفسى لعدم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين) (قولهم فكيف الستة والسبعة) لا يظهر

والخوارج بوجوه * الأول ان القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتركيب والايان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث أنى عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لاثناء عليهم خاصة) أى لاثناء في القرآن على واحد من الصحابة مخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه أشار بقوله (ولا هم داخلون فيه عند هم) فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تركية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فن قيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها (أو) تقول ذلك (الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول * (الثانى الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كفرا (قلنا هؤلاء) أى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره * (الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به) أى بالكفر (أحدهما قلنا آحاد) وقد أجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاده مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى أو نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير أهل القبلة موافق للكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكننا اذا قدشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى أو الى حلوله في بعض أشخاص الناس أو الى انكار نبوة محمد عليه السلام أو الى ذمه واستخفافه أو الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الإشارة بقوله (وسنزيد لهذا) الذى ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلامية وبيننا عقائدهم (فى ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع فى الإمامة ومباحثها

ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشريعة بل هى (عندنا من الفروع) المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمما (وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد * المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولا بد من

تعريفها أولا قال قوم (من أصحابنا) الامامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا (لشخص من الاشخاص فقيده العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيده الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عن نفسه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد) الاخير (يخرج من ينصبه الامام في ناحية) كالقاضي مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الامر بالمعروف أيضا) واذا عرفت هذا فتقول (قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب أولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سيما وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكمي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمما) (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الآن الامامية أوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية أوجبوه) (ليكون معرفته) وصفاته على ما مر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج لا يجب) نصب الامام (أصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الغوطي واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابي بكر الاصم واتباعه (بالعكس) أي يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) في اثبات مذهبنا ان تقول (اما عدم وجوبه على الله) أصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا فقد مر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سيما فلوجهين * الاول

ان يقال فكيف السبعة أو الثمانية والله أعلم * مباحث الامامة * (قوله عن كل الامة الخ) كأنه أراد بكل الامة أهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الامة ومع هذا برده عليه أن الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشروط كثر وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال انها بالمقومات أشبه من جهة أنه لا يقال بجميع الامة حينئذ أئمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي أن لا يقال لخصيص تابعي الامة انها امامان (قوله وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا) أي يجب نصبه علينا بدليل عقلي وانما يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع أن الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر (قوله كهشام الغوطي) منسوب الى غوطة بالضم وهي موضع بالشام كثير الماء والشجر (قوله وأما وجوبه علينا سيما) اعترض عليه بأنه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في أكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لأن ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت

انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر * الاول بمد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع
خلو الوقت عن (خليفة و) امام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته (المشهورة حين
وفاته عليه السلام) (الا أن محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر السكك الى
قبوله) ولم يقل أحد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم)
واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل
عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب امام (متبع في
كل عصر فان قيل لا بد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم في موضعه (ولو كان لنقل
ذلك المستند نقلا متواترا) لتوفر الدواعي (اليه) قلنا استغني عن نقله بالاجماع (فلا توفر
للدواعي) أو (نقول) (كان) مستنده (من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي
لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام * الثاني) من الوجهين
(ان فيه) أي في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) أي دفع الضرر المظنون (واجب)
على العباد اذا قدروا عليه (اجماعا بيانه) أي بيان أن في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا
نعلم علميا يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد
والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق
معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن
لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض
فيفضي ذلك الى التنازع والتوائب وربما أدى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفن القائمة
عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لمطلت المعاش وصار كل أحد مشغولا بحفظ
ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب
الامام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الامام من أتم مصالح المسلمين وأعظم

عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل ولو أريد بالهجر عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن
بالامة (**قوله** وبكروا الى سقيفة بني ساعدة) بكرت بكور او بكرت تبكيرا وبكرت وابكرت وباكرت
كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة (**قوله** وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) موت
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلاثاء على قول والاصح انه ليلة

مقاصد الدين لحكمه الايجاب السمي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه
 اضرار) أيضا (وانه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه) أى بيان
 ان فيه اضرارا (من ثلاثة أوجه * الاول تولية الانسان علي من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي
 اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة * الثاني) انه قد يستنكف عنه بعضهم كاجرت به العادة
 وفيما سلف من الاعصار (فيفيض الى) اختلاف و (الفتنة) وهو اضرار بالناس * الثالث انه
 لا يجب عصيته كما سيأتى (تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل
 اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج في عزله الى محاربة (قلنا الاضرار
 اللازم من تركه) أى ترك نصبه (أكثر بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر
 الاعظم عند التعارض واجب * احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا
 على وجوبه علينا * الاول توفر الناس على مصالحهم * الديوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية
 (مما بحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يحكم عليهم فيما يسقون به
 ويدل عليه) أى على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين
 عن حكم السلطان * الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه لا يخفى تمذرو وصول آحاد الرعية
 اليه في كل ما يعن لهم من الامور الديوية عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا
 (الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر) وعند ذلك (فان أقاموا) أي الناس (فافدها
 لم يأتوا بالواجب) عليهم بل يغيره (وان لم يقيموه) أي وان لم يقيموا الفائد (فقد تركوا الواجب)
 فوجوب نصب الامام يستلزم أحد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا (والجواب عن الأول انه
 وان كان ممكنا عقلا فمتنع عادة لما يري من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة
 ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض
 ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل أمرهم في دنياهم (وليس تشوفهم)
 أي تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رئاسة السلطان عليهم

الاربعاء **بقوله** توفر الناس على مصالحهم) من قولهم توفر عليه أى رعى حرمانه (**قوله** العربان والبوادي)
 العربان جمع عرب والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة تازلة بالبادية وفي الحديث من بدأ جفا أى من نزل بالبادية صار
 جافيا (**قوله** لا يبق بعضهم على بعض) من قوله ابقيت على فلان أى رحمته والاسم منه البقاء بضم الباء قال
 اشاعر
 فابقيا على تركة اتى * ولكن خفصا صرد النبال

(ولذلك قيل ما بزغ السلطان) أى يكفه (أكثر مما بزغ القرآن وقيل) أيضا (السيف
والسنان يفعلان مالا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثاني) لأنسلم ان الانتفاع بالامام انما
يكون بالوصول اليه (فقط) بل (ويكون أيضا) (بوصول أحكامه وسياسته) اليهم (ونصبه
من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب
اذلا وجوب ثمة) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور
في ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان أصل دفع المضرة
واجب) بحكم العقل (فعلمنا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان
الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا
(مثل أن يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان
العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف
تحتة ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحتة والجواب
منع حكم العقل) بالوجوب واخوانه بل هي لا تستفاد الا من الشرع * (احتيج الموجب)
النصب الامام (على الله بانه لطف ليكون العبد ممة أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية
واللطف واجب عليه تعالى * والجواب بعدم منع وجوب اللطف ان اللطف) الذي ذكرتموه
(انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجي ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم
عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وأنتم لا توجبونه) على
الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (فالذى توجبونه) وهو الامام المصوم المختفي (ليس
بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الإصلاح وتبعيدهم عن الفساد
(والذي هو لطف لا توجبونه) عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو
محال * (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة

وكذا البقوى (قوله ان تركهم لنصبه) أى لنصب فاذا الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدها لم لا
(قوله انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها) قيل هذا بناء على قول السائل شروط الامامة قلنا توجد في عصر
والا فالجزم بانتفاء الشروط في كل الامة مما لا وجه له (قوله فالذى يوجبونه ليس بلطف) فجاب الشيعة
بأن وجود الامام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء
اختيارهم حيث أخافوه وتركو انصرتهم ردأولا بالاناسلم أن وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بأنه ينبغي
أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبة وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر

فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لما دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة
 (شاهدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب أميراً أو رئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم
 ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع وأنت خير بان
 هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام أدل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع
 اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساوى فلا ورع وان تساوى
 فالاسن وبذلك تدفع الفتنة) والتخالف (واما الفاروقون) أي المفصلون (منهم فقالوا تارة
 هو) أي نصب الامام (حال الفتنة يزيدا) اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
 وأما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو أقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة)
 هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لا حاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور
 الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر للمذاهب أولاً تدل على ان الثماني بالتفصيل
 من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية هو المقصد الثاني في شروط الامامة
 الجمهور على ان أهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور
 الدين) متسكناً من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في التوازل
 والاحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات
 ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا (الشرط ذو رأي) وبصارة بتدبير الحرب والسلم
 وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على الذب عن
 الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام
 المسلمين في الصف قائلاً: أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب * أولاهوله أيضاً اقامة
 الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لأنها
 لا توجد) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما أن يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها
 عبثاً) لتعقق الامامة بدونها (أو) يجب نصب واجدها فيكون (تكملياً بما لا يطاق)
 أولاً يجب لا هذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها

لهم وأنتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ريب فيها العاقل كبحر من المسك (قوله وقالوا تارة
 الخ) ولما علم جواب كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما (قوله على الذب على الحوزة) الذب المنع
 الحوزة الناحية وبيضة كل شيء حوزته (قوله لتعقق الامامة بدونها) تحقق الامامة ممنوع غاية أن يجب

بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نم يجب أن يكون عدلا) في الظاهر (لئلا يجوز) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغا لقصور عقل العبي ذكرا اذ النساء بالصالحات عقل ودين حرا لئلا يشغل خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيهم) فان الاحرار يستحقرون المبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان أو الخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة أن ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه (وههنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف * الاولى أن يكون قرشيا) اشتراطه الاشاعرة والجبائيان (ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الاثمة من قریش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان أبا بكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحض الصحابة قبلوه (وأجمعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) أي المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا جبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (قلنا ذلك الحديث) (فيمن أمره الامام) أي جعله أميرا (على سرية وغيرها) كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع أو نقول هو مبالغة على سبيل الفرض وبدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا * (الثانية) من تلك الصفات (أن يكون هاشميا شرطه الشيعة * الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين) أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية * الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والمعصية وبه قال الثلاثة ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (انا ندل) عن قريب (على خلافة أبي بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك

دفع بعض الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله (قولنا أن يكون قرشيا) الحكمة انهم أشرف الناس نسباً وحسباً وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم (قولنا على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية أر بعثمانه رجل (قولنا ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال ظهور الكرامة لكان أظهر

الاصناف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له اجماعا * (الخامسة أن يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية وبطله ان أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين * الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم أي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولوجاز جهله، وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم (واما الجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلوجاز) الخطأ (عليه أيضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لا حدها بل لما تقدم) من دفع الضرر والمظنون (الثاني) من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين (في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لان سلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مستقلة للمدالة مع عدم التوبة والاصلاح * المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة (فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من أمر آخر) وانها ثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وثبت (أيضا) (ببيعة أهل الحل والعقد) عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصاحبة من الزيدية (خلافا للشيعة) أي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا للنص (لنا ثبوت امامة أبي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة) (بوجوه * الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذي هو أهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لاعتن الله ورسوله قلنا ذلك أي اختار أهل البيعة للامام (دليل لنيابة الله) (رسوله نصباه علامة لحكمهما بها) أي بتلك النيابة (كلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ماذ كرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماع الدالة على الاحكام الشرعية * (الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعني انهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان)

(قولهم والجواب لان سلم الخ) وأيضا ذهب أكثر المفسرين الى أن المراد عهد النبوة (قولهم وثبتت أيضا بيعة أهل الحل والعقد) سيجي في آخر المقصد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت بلايعتهم أيضا بأن بيان الظلمة من هو أهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه

فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من توديع
 (يسقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضاً
 فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلاً على حكم
 الله) الذي يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد أن
 الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه ومع ذلك يحمل القاضي متصرفاً فيه بالحكم عليه وكذا
 القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يحمل المدعى مستحقاً لذلك * (الثالث ان القضاء)
 وكذا الحسبة (امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة
 لجميع المسلمين كافة (فلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء) أو الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم)
 عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم وأما عدمه
 فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلاً للمصالح المنوطة به ودرأاً للمفاسد المتوقعة دونه)
 أي دون القضاء * (الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة) اذ ربما تباع أقوام على
 ائمة في بلد (واحد أو بلاد) متعددة وبدعى كل منهم ان الامام الذي اختاره أولى من غيره
 (فيؤدي) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضراً) وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه
 أكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضوا وجب دفع اعظمهما * (الخامس وهو
 ممدتهم) في اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون
 كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا
 يلزمها أهل البيعة) فلا ثبتت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) أي جواب الرابع كما
 قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امانة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة
 (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لا يقتصر الى الاجماع)
 من جميع أهل الحل والعقد (اذ لم يرقم عليه) أي على هذا الافتقار (دليل من العقل أو السمع
 بل الواحد والاثني من أهل الحل والعقد كاف) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على
 أهل الاسلام وذلك لعلنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين) وشدة محافظتهم على أمور

(قوله فيؤدي الى الفتنة ويعود نفعه ضراً) سيجي انه يجب عنده استئناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع
 الحق واما المعاند فلا ينقاد للنص أيضاً

الشرع كما هو حقها (اكتفوه) في عقد الإمامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كمقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) في عقدها (اجتماع من في المدينة) من أهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الأمة) من علماء اصغار الاسلام ومجتهدى جمع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليهم أحد وعليه) أى على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الإمامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد أو اثنين (بعهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقده جهرا) فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت الخاصة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذى ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا انفق التمديد) فى لدأوبلا دتفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البتة) فيجب ان يقاتل حتى يفي الى أمر الله فان لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب بطل الجميع واستداف التقدم وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين في صقع) أى جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (أما في متسمها) أى أما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللازمة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبها) مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين واشتباك أمور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها (وان أدى) خاله (الى الفتنة احتمل أدبي المضرتين * تذيب قالت الجارودية من الزيدية الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما) بأور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (ولذلك جوزوا تمديد الائمة في صقع متضايق الاقطار) (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلب قبل ظهورهم ولذلك أيضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى انفتت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلة من هوى من أهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طيق الى امامة المنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنفاهما

(قوله فهو محل الاجتهاد) والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله

الامامية واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصاحلية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها أيضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة أيضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي ﴿ المقصد الرابع ﴾ في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا أبو بكر وعند الشيعة على رضي الله عنهما * لنا وجهان * الأول ان طريقه اما النص أو الاجماع (بالبيعة) اما النص فلم يوجد لما سيأتي وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا (من الامة * (الثاني الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعه كما نازع على معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مغل بالمعصية (اذ هو معصية كبيرة توجب انشلام المعصية (وأنتم توجبونها) في الامام وتجهلون شرط لصحة امامته (لا يقال لانسلم الامكان) أي امكان منازعتهم أبا بكر (لانقول على في غاية الشجاعة) والتصلب في الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها وزوجته والحسن والحسين) مع كونهما سب على رسول الله (ولداه والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلي (أمد يدك أبايكم حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزيد مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا أرضي بخلافة أبي بكر وقال أبو سفيان أرضيتكم يا بني عبيد مناف ان يلي عليكم نبي والله لا ملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير) فدفعهم أبو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة على نص جلي) كما ادعته الشيعة (لا ظهوره قطعاً) . ولامكنهم المنازعة جزماً (وكيف لا) (وأبو بكر عندهم) أي عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فاني يتصور امتناع المنازعة معه ﴿ وكلام الشيعة ﴾ في اثبات امامة على (يدور على أمور * أحدها ان الامام يجب أن يكون معصوماً لما مر وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره) وكذا العباس فتعينت امامة علي (والجواب منه وجوب المعصية وقد

(قوله وعند الشيعة على) عند الزيدية اتباع القاسم بن زيد عباس رضي الله عنه (قوله اما النص فلم يوجد) وقيل نص على أبي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري ناصحاً خفياً وهو تقديمه اياه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث ناصحاً جلياً وهو ما روى انه عليه السلام قال اثبتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله تعالى والمسلمون الا ابا بكر (قوله فتعينت امامة علي رضي الله عنه) يرد عليهم ان مشروطي المعصية صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل البيعة وبكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الاعمال السرائر

تقدم * ونائبها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة أبي بكر انما تستند اليها اتفاقا
الجواب مامر) من ان البيعة طريقة صحيحة لا ثبات الامامة * ونائبها على أفضل الخلائق) بعد
رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتي) ذلك
(تقريرا وجوابا * ورايها نفي أهلية الامامة عن أبي بكر لوجوه * الاول انه كان ظالما وقال
تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافر قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون
هم الظالمون) فخصر الظلم الكامل في الكافر (وأيضا فنع) أبو بكر (فاطمة أرثها لقدك) وهي
قرية بخير كانت للنبي صل الله عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها
لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) أيضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم) فوجب أن يفتني عنهم
الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشار بهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني
وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان
الكذب عمدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ماتقدم وكان)
أبو بكر (مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما فلوهم كان كافرا قبل
البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب مصيبة تسقط العدالة بلا توبة واصلاح
فمن آمن عند البعثة واصلاح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها
بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم
من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية
قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة لنا اليه) ههنا (لانه) رضي الله عنه
(كان حاكما بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده في سنده (وعلم) أيضا (دلالة على
ما حمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التي يمكن تطرقها اليه (بقربة الحال) فصار
عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث (قولهم فاطمة معصومة قلنا
ممنوع لان أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كإرواء الضحاك) فانه نقل باسناده عن
النبي عليه السلام انه قال حين سأله عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس
لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعليها والحسن والحسين وجعفر

وأزواج محمد وأقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله) عليه السلام (بضمة مني مجاز قطعا) لاحقية فلا يلزم عصمتها (و) أيضا (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) أيضا (مساواة البعض الجمة) في جميع الاحكام فلم يلزم المراد بها كبضمة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) أي اعطاها فدكا نحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وأم كلثوم) والصحيح أم أيمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة أولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظلما (فلما أما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد أبويه وأجداده عند كثير أهل العلم وأيضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب الدينه) وهو رجلان أو رجل وامرأتان (ولعله) أي أبا بكر (لم ير الحكم بشاهد وعين لانه مذهب كثير من العلماء) وأيضا قد ذهب بعضهم الى أن شهادة أحد الزوجين الآخر غير مقبولة (الثاني) من الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئا) من الاعمال المتعلقة باقامته قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرا سورة براءة على أهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (تاباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره أهلا ليلبغ ذلك فاني يكون أهلا للإمامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لانسلم انه لم يوله شيئا (بل أمره علي الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وأمره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما أتبعه عليا) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في أخذ المهود) ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات الصحيحة) منه ضددة على ذلك (فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحد من أمته الا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رابع بن عمرو بن عبيد عن أبيه انه قال لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصل خلفه ولم يصل خلف أحد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة

واحدة في سفر وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحجره ينظر اليها وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم بضحك فكدها نظير من الفرح فكص أبو بكر على عقبه وظن أن النبي خارج إلى الصلاة فأشار اليها أن اتوا صلاتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عمروة عن أبيه عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عمروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر أي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر (الثالث) من تلك الوجوه (شرط الامام أن يكون أعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن أبو بكر كذلك لانه أحرق جفاته) المازني (بالنار وكان يقول أنا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجمدة سألته عن ميراثها لا أجداك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئا (ارجعي حتى أسأل الناس فاخبران رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام (ممنوع وانما اوجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام متيدة) أي حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل (وانه) أي أبو بكر (مجتهد اذا ما من مسألة في الغالب الاوله فيها قول مشهور عند أهل العلم واحراق جفاته) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح وأما قطع اليسار فلم له من غلط الجلاذ ورآه في) المرة (الثالثة) من السرقه (وهو رأى الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام * الرابع) من الوجوه النافية لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميمه وناصره وله العهد) أي عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من أبيه وأنكر عمر عليه) أي على أبي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل

وأوجبوا النصح على الامام فكيف يدعون عصمة على كرم الله وجهه وتعين امامته (قوله لانه زنديق) الزنديق في الاصل منسوب إلى زندقه واسم كتاب اظهره مزدك في أيام قبادوزع اند تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زرداشت وهم يزعمون انه نبيهم

مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امرأته لجالها (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليته
وضاجعها فإشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال أبو بكر لا أئخذ سيفا شهره الله على الكفار
(وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لا قيدك به وقال) عمر في ذمه أيضا (ان بيعة
أبي بكر كانت فلتة وفي الله شرها فن عاد مثلها فاقتلوه فلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب الباردة
فان عمر مع كمال عقله (ووفور حزمه حتي قيل في حقه هو أعدل من أن يخدع وأورع من أن يخدع
(و) قد (كانت امامته بعهد أبي بكر اليه والقدح في أبي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه
ذلك وانكاره عدم قتل خالد) أي عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى
اليه اجتهداهم) فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة
رسول الله وخاطب خالدا بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن
ردنه وأما تزوجه امرأته فلمعلمها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا أنها كانت محبوسة عنده
(وأما قوله في بيعة أبي بكر فعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق
منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدر من عليه أحد على اني أقدمت عليه فسلمت وتيسر
الامر بلا تبعة ثم انك خير بأن أمثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته
للإمامة (لا تارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على أهليته للإمامة * وخامسها) أي
خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على (ادعاء النص على امامة على اجمالا
وتفصيلا * أما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعا وبقينا (وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه
لوجبين * الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال
حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك
أهل البلد فوضي) أي متساوين لارئيس لهم (فكيف يجوز أن يخل الامة باجمعها عند
الغيبية الكبرى التي لارجوع بمداهم بالامام) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (والثاني

(قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل ايضا ان خالد لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه
خطا لأنهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي الله عنه ادفنوا اسراكم أولفظا غيره
معناه معنى ادفنوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوه فظن ذلك الشخص انه امر يقتل الاسارى فقتل
مالكا (قوله) وأما قوله في بيعة أبي بكر رضي الله عنه الخ) ومعنى وفي الله شرها نذر الخلاف الذي كان يظهر
عندها من المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل
والنهار وليس منهم بل يظهر عندها معنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه أن من عاد الى مثل الكلمات الموجبة

شفقته على الامة معلومة) مكشوفة لاسترة بها حتى قال انما انا لكم مثلي الوالد لولده (وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يمين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لانص في حق أبي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي (والجواب انه لما علم) النبي عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعمين (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلاما الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي (معلوم قطعا لانه لو وجد لتوآر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متوآر في علي وهو بين قوم لا يمضون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج) علي (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زعم انه) أي عليا (فعل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهاة منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشأنه (واما تفصيلا فالكتاب والسنة أما الكتاب فمن وجهين * الاول) قوله تعالى (وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال أولى الا في كذا (ومنها) أي ومن الامور التي تعمها الآية (الامامة) والخلافه (وعلى من أولى الارحام دون أبي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز أن يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافه أو الارث أو العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط وتحريمه انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها (الثاني) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولي اما المتصرف) أي الاولى واللاحق بالنصرف كولي الصبي والمرأة (واما) المحب و (الناصر قليلا للاشتراك)

لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير (قوله قليلا للاشتراك) تعليل لحصر الولي في المعنيين

في لفظ المولى وأيضا لم يمهده في اللغة معني ثالث (والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصر) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) أي بعضهم يحب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام و) قد (أجمع أئمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على) فانه كان في الصلاة راكعا فساله سائر فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على ان غيره) كابى بكر مثالا (غير مراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصا في امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل) نظم الآية (على امامته) وكونه أولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه (ولان ما تكرد فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة (ولان ذلك) أي حمل المولى في الآية على لاولى واللاحق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما به) ها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصر أيضا لئلا يلام أجزاء الكلام * (وأما السنة فن وجدوه * لأول خبر القدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بعد برخم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفه وأمر بجمع الرجال فصعد عليها (وقال لهم اولست أولى بكم بن أنفسكم قالوا بلى قال فن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ونصر من نصره وأخذل من خذله وجه الاستلال ان المراد بالمولى) ههنا (هو) الاولى لطابق مقدمة الحديث ولانه أي لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن الم

وحاصله انه لو ثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الدليل لامعنى حقيقى لأن المجاز خبر من الاشتراك كما ثبت في الاصول (قوله لا ينافي شموله لغيره) لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ابتداء الزكاة حالة الركوع في على بناء على انه الذى أعطى خاتمه في الصلاة مبنية على جعل وهم راكعون حال من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى انهم خاضعون (قوله الاول خبر القدير الخ) فيه ان غايته الدلالة على

والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والسنة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعاً) فان
الحمل على المعتقد والجار وابن الم يؤول الى الكذب والنبي عليه السلام لم يكن مقتولاً حليفاً
لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين
بعضهم لبعض فتمتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه (ولانها أي المعاني المذكورة
(تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك (دفعا
للاشتراك) اللفظي (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم بصحته لكونه
متواتراً (مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد
طعن بعضهم فيه كابن أبي داود والسجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث (ولان
علينا لم يكن يوم القدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لاتنافي صحة الحديث
الا أن يروي هكذا أخذ بيد علي أو استحضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح
(فرواه) أي أكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهي الست أولى بكم من أنفسكم فلا
يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الاولى (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر
الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعول بمعنى أفعل لم يذكره أحد) من أئمة
العربية وقوله تعالى وما أويكم النار هي مولاكم أي مقرم وما اليه ما لكم وعاقبتكم ولهذا
قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة
على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له (و) الاستعمال أيضا يدل على ان المولى ليس بمعنى
الاولى (لجواز) ان يقال (هو أولى من كذا دون مولى من كذا) ان يقال (أولى الرجلين

استحقاقه الامامة في الحال لكن من أين يلزم نفي امامة الأئمة الثلاثة قبله كما هو مدعاهم
(قوله يؤول الى الكذب) فان عيارضى الله عنه ليس بمعتق لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم معتقاً له
وهو ظاهر ولا جار لمن كان النبي عليه السلام جاراً له ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عم له فانه عليه
السلام بن عم لجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن أبيه لانه أخوه (قوله فان كل أحد يعلم من دينه الخ) قيل
يجوز أن يكون الغرض التخصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد عن التخصيص الذي يجعله أكثر
العمومات وليكون أولى بافادة الشرف حيث قرن بموالاته النبي عليه السلام وهو ظاهر (قوله ولان
مفعول بمعنى أفعل لم يذكره أحد) أجيب عنه بأن المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف
شائع في كلام العرب منقول من أئمة اللغة قال أبو عبيدة هي موليكم أي أولى بكم وقال عليه السلام أيما امرأة
نكحت بغير إذن مولاها أي الاولى بها والمالك لتدبير أمرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض

أو الرجال دون مولى (الرجلين أو الرجال) (وإن سلم) أن المولى بمعنى الأولي (فإن الدليل على أن المراد الأولي بالتصرف والتدبير بل) يجوز أن يراد الأولي (في أمر من الأمور كما قال الله تعالى أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه) وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لافي التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن أولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن أولى بسلطاننا) ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير بل في أمر ما والصحة الاستفسار) اذ يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بأن يقال كون فلان أولى بزيد أما في نصرته وأما في ضبط أمواله وأما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعل حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (أنت مني بمنزلة هارون من موسى) إلا أنه لا نبي بعدي فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوي النبوة ثابتة لعل من النبي عليه السلام إذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لعاش) هارون بعده وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي لأممى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقاءه والا كان عزله موجبا لتقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء (إلا أن ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة) وانتي ههنا بدليل الاستثناء (قال الأمدى * الوجه الثماني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعده وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك لعل إلا أنه امتنع الشرية في الرسالة فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعده النبي عليه السلام عملا بالدليل بأقصى ما يمكن * الجواب منع صحة الحديث * كما منعه

بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل وأنه لا يستعمل استعماله (قوله للقيام مقامه) أي بطريق التعيين فإنه لو عاش هارون بعد وفاة موسى عليه السلام لتعين خلافته بهذا القدر لو تم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غايته الدلالة على استحقاقه الإمامة لا على نفي الإمامة الأئمة الثلاثة قبله فتأمل (قوله قال الأمدى الوجه الثاني الخ) إنما أورد كلامه لأن قول المصنف في الجواب هذا ونعاذ أمر هارون الخ إنما يلائم هذا التقرير لا تقرير المصنف نفسه (قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ) فيه أن من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام أيضا واللازم باطل في حق علي رضي الله عنه وقد يجاب بأنه لا يمكن أعمال الدليل في حق زمن النبي عليه السلام للملازمة القاطعة فيبقى

الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (أو) تقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل (للمراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) أي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه علي المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسي في قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) أي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض النصرفات دون بعضها) ولا عزل اذا انتقل الى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعد عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في العين وببانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والنصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشراكة في الرسالة (كيف والظاهر بتروك) أي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل هارون كونه أخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجتيه ضئيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان أولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذاً أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفى النبوة) وهنا لاستحالة كون علي نبيا (فيلزم نفي مسببه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على علي بأمرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المنتهك) الدال على عدم النص الجلي (وكذا قوله أنت أخي ووحي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الفر المحجلين وبعد الإجابة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه * الإبول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في

معمولا في حق زمن الوفاة (قوله لكان أولى) وجهه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدي الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة (قوله سلموا على علي بأمرة المؤمنين) فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عليه السلام (قوله قل للمخلفين من الاعراب الآية)

(الارض) كما استخلف الذين من قبلهم ولم يكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة (وأقل الجمع ثلاثة ووعده الله حق) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهم التي وعد الله بها * الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون وليس الداعي) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمدا عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل ان تتبعونا) كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون أبدا فكيف بدعوههم الى القتال وأيضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا عاليا لانه لم يتنقل له) في أيام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) الآية (فهو) أي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد (أحد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبي بكر لعدم النقاش بلفصل) بل الظاهر انه أبو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيامة (الثالث لو كانت امامة أبي بكر باطلة لما كان) أبو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحا) وبياننا في مسألة الافضلية * (الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم أولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا * (الخامس لو كانت الامامة حق على ولم تمنه الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الامم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن * (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وأقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين (فلما ليس أقل من خبر الطبري) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذي مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه

أي للذين تخلفوا عن حرب الحديبية (قوله وان القوم المذكورين بنو حنيفة) وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال الله تعالى يقاتلونهم أو يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام أو السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس أو الروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل من

(الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا * (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي
 ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده
 عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من
 أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة
 * (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة) حال مرضه واقتدى به
 (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (امام فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك
 قال على رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا تقدمك في أمر ديننا * تذيب
 * امامة الائمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريدان ماذا كرهناه انما كان
 لاثبات امامة أبي بكر وأما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها أو بعضها منها يمكن
 اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعهد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام
 الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الى آخره (وطريقه) الممول عليه (في
 حق عمر اص أبي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره ان يكتب هذا
 ما عهد أبو بكر بن أبي جعفر آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالمقبي حالة يبر فيها الفاجر
 ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان أحسن السيرة فذلك ظني به
 والخير أردت وان تكن الاخرى فسيملم الذين ظلموا أي منتقبي يقتلون (وفي حق عثمان وعلي
 البيعة) فان عمر لم ينص على أحد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد
 الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا
 لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم أفضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة
 غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يرجع في نظره
 واحدا منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين وأربعة
 فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب أقرب وان تساوا فكونوا في
 الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصي بها
 الى صهيبت ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على
 بيعة على رضي الله تعالى عنه * لمقصود الخامس * في أفضل الناس بعدي رسول الله هو عندنا أكثر

مشركى العرب اتفقا ومن مشركى العجم ايضا عند الشافعى رحمه الله (قوله جعل الامامة شورى بين ستة)

قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة وأكثر متأخر المعتزلة على * لنا وجوه الاول
قوله تعالى وسيجزيها الاتي الذي يؤتى ماله يتزكى قال أكثر المفسرين و (قد اعتمد عليه
العلماء انها نزلت في أبي بكر فهو) اتى و من هو اتى فهو (أكرم عند الله لقوله تعالى ان
أكرمكم عند الله أتقاكم وهو) أي الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر أفضل ممن
هداه من الامة (وأيضا فقوله ومالاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (على
اذ عنده نعمة التربية) فان النبي ربي عليا (وهي نعمة تجزي) واذالم يحمل عليه تعين أبو
بكر الاجماع على ان ذلك الاتي هو أحدهما لا غير * (الثاني لقوله عليه السلام اقتدوا بالذين
من بعدي أبي بكر وعمر عم الامر) بالاقتداء (فيدخل في الخطاب على وهو يشمر
بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم) اذ لا يجوزون امامة المفضل
أصلا كما سيأتي * (الثالث قوله عليه السلام لا بى الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر * الرابع قوله عليه السلام لا بى بكر
وعمرهما سيذا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين * الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي
لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره * السادس تقديمه في الصلاة مع انها أفضل العبادات
وقوله يا بى الله ورسوله الا أبابكر) وفي معناه قوله يا بى الله والمسلمون الا أبا بكر وذلك ان
بلالا اذن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعه أخرج وقل لا بى

أى جعلهم بينهم يشاورون فيها ويعينون من هو أحق بحسب رأيهم (قوله اذ لا يؤمر الافضل الخ) لعل هذا
الراى اذ يجوز عندنا امامة المفضل كما سيجىء الا أن قوله سيما عندهم يشعر بان ما قبله على عموم ففيه ما فيه
(قوله الثالث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا بى الدرداء الخ) اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور
لا يدل على انه أفضل بل على ان غيره ليس أفضل منه فيجوز أن يكون مساويا له وبأنه يجوز أن يكون أيضا بحسب
وقت أى يكون الأفضل عند دور ودهذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره أفضل منه والجواب عن الأول أن
مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس أفضل منه الا أن مفهومه بحسب العرف انه أفضل من
غيره لأنه حيث يقال ليس في هذا البلد أحد أفضل من فلان يفهم كل أحد انه أفضل أهله والعرف اذا عارض
اللغة كان الترجيح للعرف وأيضا يروى أن أبا الدرداء كان يمشى أمام أبا بكر رضى الله عنهم فقال صلى الله تعالى
عليه وسلم أمتشى أمام من هو خير منك فقال أبو الدرداء أهو خير منى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والله
ما طلعت الخ فهذه القصة تدل على أن المراد أفضليته مطلقا لا مساواته كما لا يخفى وعن الثاني أن تعهده بالوقت
خلاف الأصل لأن الأصل عدم التقييد (قوله سيذا كهول أهل الجنة) أى سيذا الكهول الذين يدخلون
الجنة ولا يلزم منه كون بعض أهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشكّل بقوله عليه السلام أهل

بكر يصلى بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال يا عمر
صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صديقا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات
* السابع قوله عليه السلام خير أمتي أبو بكر ثم عمر * الثامن قوله عليه السلام لو كنت
متخذًا خليلًا دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلًا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت
له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي * التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده أبو بكر (وابن
مثل أبي بكر كذني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه
وجاهد معي ساعة الخوف * العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر
ثم الله علم وقوله اذ قيل له ماتوصي) أي أوصي وماتعين من يقوم مقامك بعدك (ما أوصى
رسول الله حتى أوصي ولكن ان أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم
على خيرهم * لهم) أي للشيعة ومن وافقهم (فيه) أي في بيان أفضلية علي * مسلكان الاول
ما يدل عليه) أي على كونه أفضل (اجمالا وهو وجوه * الاول آية المباهلة) وهي قوله تعالى
تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله)
تعالوا (وأنفسنا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به علي دلت عليه
الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند أهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام
(وليس نفس علي نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فترك العمل
به في فيضلة النبوة وبقي حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوي النبوة فيكون
فضل من الامة (وقد يمنع أن المراد) بأنفسنا (علي) وحده (بل جميع قربائه وخدمه) النازلون
عرفه منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) تدل عليه صيغة الجمع * الثاني خبر الطبر وهو
قوله (عليه السلام حين أهدى اليه طائر مشوي) اللهم انني بأحب خلقك اليك يا كل ممي
هذا الطير فاتني علي) وأكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو
أفضل وأكثر ثوابا (وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال

الجنة جرد منزه (قوله لو كنت متخذًا خليلًا الحديث) الخليل صاحب الواد الذي يقتدر اليه ويعتمد عليه في
الأمور فان أصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذًا من الخلق خليلًا أراجع اليه في الحاجات واعتد عليه
في المهمات لاتخذت أبا بكر ولكن الذي ألجأ اليه وأعتد عليه في جملة الأمور ومجامع الاحوال هو الله تعالى
(قوله بل جميع قربائه) فيه ان تصرّحه بالابناء والنساء يأبى عن ذلك لدخولها حينئذ في الانفس اللهم الآن

لفظ الكل والبعض) ألا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال أحب خلقه اليه في كل شيء أو في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون أكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا * (الثالث قوله عليه السلام في ذى الندية يقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الامة (وقته قتله على وأجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وأيضافه مخصوص بالنبي) أي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان على خيرا منه (ويضف حينئذ عموم له للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان أفضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام أخي ووزيرى وخير من أتركه بعدى يقضى ديني وينجز وعدي على ابن أبي طالب وأجيب بانه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية وأما باقى الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثان لا تركه أحوال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين انى زوجتك من خير أمتي وأجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من أتركه بعدى على وأجيب بامر) من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه السلام أنا سيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي اذ أقبل على فقال هذا سيد العرب فقالت بآبى أنت وأمي يا رسول الله الست سيد العرب فقال أنا الحديث (أجيب بان السيادة) هي (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على أهل الارض واختار منهم أباك فاتخذة نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بملك وأجيب بانه لا عموم فيه فانه اختاره للجهاد أو بملكية فاطمة * التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذاه أخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته (قيل لادلالة) لاتخاذ أخاه على أفضليته (اذ لعل ذلك

يقال ذلك التصريح لزيادة ترفهم (قوله في ذى الندية) كان رجلا منافقا في زمن النبي عليه السلام وصار خارجا من على كرم الله وجهه وكان له ندى مثل ندى المرأة (قوله يقضى ديني) أي يقضى ما بقى على من بيان الحق واطهار كلمة الصدق وينجز وعدي أي يأتي بما وعدت (قوله بآبى أنت وأمي) أي فديت بآبى وأمي

زياده شفقتة عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة * العاشر قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وعمر الى خيبر فرجما منهزمين لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار وأعطاهما عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث أبا بكر أولا فرجع منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس يومه راية فقال لا عطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام أين علي فقيل انه أرمذ العين فتفل في عينه ثم دفع اليه الراية (وقيل يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه (فقيل نبي) هذا (المجموع لا يجب أن يكون بنى كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنى كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرارا غير فرار * (الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه أفضل منهم لان نصرته من أفضل العبادات وأيضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غيره (فقيل) دليلكم على ان المراد به علي (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد أبو بكر وعمر * الثاني عشر قوله عليه السلام من أراد أن ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيئته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن أبي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالا نبياء) المذكورين (وهم أفضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساوهم (وأجيب بانه تشبيه) لعل بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على أفضل من الانبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء

(قوله والاجماع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام أفضل من الاولياء) قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فمن بعض الصوفية ان الولاية أفضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن أرسله الملك الى الرعايا بالتبليغ أحكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لجمعه بين الولاية والنبوة وردبان في التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتم من قرب الولاية وشرها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار

أفضل من الاولياء * المسلك الثاني ما يدل عليه) أى على كونه أفضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجتمع فى على منها ما تفرق فى الصعابة وهى أمور * الاول العلم وعلى أعلم الصعابة لانه كان فى غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على ارشاده وكان فى صغره فى حجره وفى كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك) الذى ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضى بلوغه فى العلم كل مبلغ وأما أبو بكر فاتصل بخدمة فى كبره وكان يصل اليه فى اليوم مرة ومرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم على والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون أعلم فيها جميعا (فلا يمارضه نحو أفرضكم زيد وأفرؤكم ابى) فانهما يدلان على التفضيل فى علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتميها أذن واعية) أى حافظة (وأكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضى الاختصاص بمدح به (ولانه) أى عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لسته أشهر) ونهيه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان أقل مدة الحمل سنة أشهر (و) نهى أيضا (عن رجم الحاملة) التى أقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فإسلطانك على ما فى بطنها (فقال عمر) فى كل واحدة من القضيتين (لولا على لهلك عمر ولقول على أو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما فى هذه الكتب الاربعة لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله مامون آية نزلت فى بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار الا وأنا أعلم فىمن نزلت وفى أى شئ نزلت) ويؤيده ان أول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر فى خطبته من أسرار التوحيد

تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هى الولاية وجهة الى الخلق هى الرساية والبحث فى تفضيل الجهة الثانية على الاولى لافى تفضيل المجموع (قوله يقتضى بلوغه فى العلم الخ) لما قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر (قوله لو كسرت لي الوسادة الخ) كسر الوسادة كنا عن الجلوس للحكم (قوله فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم الخ) وقد يجب أيضا بان المراد الحكم بما

والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل علي انه أعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقه المشايخ تنهى اليه (وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه أولاً) (أمراً بالاسود الدثلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان أعلم بها من غيره * (الثاني) من تلك الامور (الزهد) اشتهر عنه مع انه اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التمتع وتحشن في المآكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقك ثلاثاً * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاميج) والمساكين (على نفسه وأهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق الصلاة بخاتمه ونزل) في شأنه (منازل) على مامر (وتصدق) أيضاً في ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره (ونزل فيه) ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً * الرابع الشجاعة تواتر مكافئته للحروب ولقاء الابطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خير وغيره * الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان * (السادس) مزيد قوته حتي قلع باب خير بيده وقال ما قلمت باب خير بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية * السابع نسبه وقربه من الرسول نسباً ومهاجرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان أخا عبد الله من الاب وأبو طالب أخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه

بهما من الأدلة الهائلة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان المناسب لهذا على أهل التوبة لانيهم قتل
(قوله) أو سهل أو جليل (السهل ضد الجبل وأرضه سهلة والنسبة اليه سهلي بالضم على غير قياس وسهل القوم صاروا الى السهل) **(قوله)** ينتسبون اليه في الاصول (قيل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر أبي بكر رضي الله عنه لم يستندوا اليه أكثر من ذلك) **(قوله)** في ليالى صيامه المنذور (روى انه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فندرعلى وفاطمة وفاطمة جاريتهما ان عوفي صيام ثلاثة أيام فعوفي ولم يكن عندهم شيء فاستقرض على رضي الله عنه ثلاثة أصوع شعير من يهودى وطحن فاطمة رضي الله عنها صاعاً وخبزت خمسة أقراص على عددهم فعند الافطار سأل سائل يا أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مساكين المساكين أطعموني أطعمكم الله تعالى في الجنة من موائد الجنة فأثروه به وبأولم يطعموا شيئاً وأصبحوا صياماً وفي الليلة الثانية خبزت خمسة أقراص من الصاع الثاني فعند الافطار سأل يتيم فأثروه به ولم يطعموا شيئاً فأصبحوا صياماً وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة أقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سأل أسير فأثروه به فزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوماً

بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم أولاد أولاده ممن اتفق الانام علي فضلهم علي العالمين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقة (سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فان مبروفاً كان صبيا نصرانيا فأسلم علي يد علي بن موسى وكان يخدمه وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل علي الفضيلة وأما الافضلية فلا كيف ومرجها) أي مرجع الافضلية التي نحن بصددھا (الى أكثر الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات) (والاخلاص) فيها (وما يعود) الى نصرة الاسلام وما أثرهم في تقوية الدين) ومن المعلوم في كتب السير ان أبا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فأسلم علي يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته (واعلم ان مسألة الافضلية لا مطلق فيها في الجزم واليقين) اذ دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الا كثرة في الثواب بل مستندھا النقل (وليست) هذه المسئلة (مسألة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن) الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بمد تعارضها لا تفيد انقطع على ما لا يخفى على مصنف) لانها بأسرها اما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضا وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب . وجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما ساف فله أن لا يثبت المطيع ويثبت غيره وثبوت الامامة وان كان قطعي لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بأن امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الافضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتوقيض ما هو الحق فيه الى الله) قال الآمدي وقد يراد بالتفصيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة

فيها ككونه اعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تين اختصاصا بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله ان تكون الفضيلة الواحد أرجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا (المقصد السادس) في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم (كلاما مية) (لانه قبيح عقلا فان من أزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بتفواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزة الا كثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح وأما في غيره كما فيما نحن بهدده فلا (اذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل أمر) والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة (والرياسة) (أعرف وبشرائطها أقوم) وعلي تحمل أعبائها أقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان أثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان العسكر والرايا لا يتقادون للفاضل بل للمفضول (والاوجب) (المقصد السابع) انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله (سبحانه وتعالى) عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه (كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا أصحابي فلو ان أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعددي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن

كان شره فشتطير او يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتوا أسيرا (قوله مد أحدهم ولا نصيفه) المدرع الصاع والنصيف مكيل دون المد ويحى بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشرة أى لا ينال أحدكم بانفاق مثل جبل أحد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال أحدكم بانفاق مد طعام أو نصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكال النفس مع ما بهم من البؤس والضرر (قوله لا تتخذوهم غرضا) أى هدفا يرمونهم بالنكرات

أبعضهم فيبغضني أبعضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك ان يأخذه
الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف
على ما ترميهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك
في عظم شأنهم وبرائتهم مما ينسب اليهم المبطون من المطاعن ومنه ذلك) أى تيقنه بحالهم (عن
الطعن فيهم - ثم فرأى ذلك مجانباً للإيمان ونحن لا نلوث كتابنا بما مثال ذلك وهي مذكورة في
المطولات مع التنصيص عنها) فارجع اليها ان أردت الوقوف عليها (وأما الفتن والحروب الواقعة
بين الصحابة فالحشامية) من المعتزلة (أنكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان
ووقعة الجمل وصفين والمترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة أو تصويب
وهم طائفة من أهل السنة (فان أرادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي)
وغيره من الساف (تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا وان أرادوا اننا لانعلم
أوقت أم لا فباطل لوقوعها قطعا) وأنت خير بان الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف
بوقوعها (واتفق العمريه أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على
رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقلة لم نقبلها أما العمريه فلاهم يرون فسق الجميع)
من الفريقين (وأما الواصلية فلاهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما
والذي عليه الجمهور) من الامة هو (أن المخطئ قلة عثمان وعاربوا على لانهما امامان فيحرم
القتل والخالفة قطعا) الا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ
الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا (خاتمة)
للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أوجب قوم ومنهم آخرون والحق
انه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والمنهى عن
الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر أثم الكل
بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الامام مكي ذهب بعض
الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنبط الامام
واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب أهل

والفواحش (قوله ينافي الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شق الترديد في المعترفين

السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال أبو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والنهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عدنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر اوليسلطان الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب وأما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شائما ذاتما فيما بينهم ولم يوجد تكبير فكان اجماعا على جوازه (ولو جوبه) بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهي عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والنهي والمنهى (شرطان أحدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنه والا لم يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهارا للشارع الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثاره فتنه (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال الناس (للاكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السمع في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سمى في اظهارها (واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشي من هذه الفاذورات فليسترها) بستر الله فان من أبدى لنا صفة من قبلنا عليه حد الله (و) أيضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباد الله وولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه

(قوله بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق الخ) طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان أراد باثنين وسبعين فرقة أصول الأديان فلن يبلغ هذا العدد وان أراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى أضعاف ذلك اجاب الامام الرازي بأن المراد ستفترق أمتي في حال ما وليس فيه دلالة على ان افترقا في سائر الأحوال لا يجوز أن يريد

أجمعين) والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ﴿تذليل﴾ للكتاب (في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به) قال الأمدى كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الأمن كان يبطان النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفرة وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته أثوني بقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده حتى قال عمر إن النبي قد غيبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللفظ في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال إن محمداً قدمته علوته بسيفي وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال أبو بكر من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله محمداً فإنه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم إلى قوله وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روى عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال مانى الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه

وينقص (قوله) وتلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية) قيل في الاستدلال بهذه الآية بحث أذ مثلها وردت في حق المسيح صلى الله تعالى عليه وسلم مع أنه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة ما للمسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل والأولى الاستدلال بقوله تعالى إنك ميت وأنهم ميتون والجواب أن القصر في قوله تعالى وما محمد إلا رسول الآية قصر أفراد كما ذكر في التلخيص فإن الشيطان لما صرخ يوم أحد أن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم قتل واستعظم الصحابة رضي الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم ينكرون وفاته ويدعون أنه صلى الله عليه وسلم جامع بين الرسالة والتبلي عن الهلاك فزلت الآية ومعناها حينئذ أن محمداً صلى الله عليه وسلم مقصور عن الرسالة لا يتعداها إلى التبلي عن الهلاك ومن البين أنها حينئذ نصير حجة على عمر رضي الله عنه وأما الآية التي وردت في حق المسيح عليه السلام فمعناها والله أعلم أن المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها إلى الألوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ومراراً ثلاثاً مستحقين للعبادة ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله وما من إله إلا الله

السلام أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر أليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ولو منعوني عقالا مما أدوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم أيضا في بعض أحكام الفروعية كاختلافهم في الكلاله وميراث الجسد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الاسلام وأرباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول ﴿اعلم﴾ ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والتجارية والمشبعة والناجية * الفرق الاولى المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء العزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري (وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نمتد في ذلك فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى أسطوانة من أسطوانات المسجد (وأخذ يقرر) على جماعة من أصحاب الحسن ما أجب به من (أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له الميزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضا لا فراده بالشهادتين ولو وجود سائر أعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل) فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاستنادهم أفعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها) وانهم قالوا ان من يقول

واحد فالفرق ظاهر (**قوله** وانكارهم القدرة فيها) دفع لما يرد على كلام المصنف من ان المناسب على ما ذكره هو القدرة بضم القاف فأشار الشارح الى أن اسناد أفعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفي القدرة فيها بالتسمية باعتبار

بالقدر خبره وشر من الله أولى باسم القدريّة (منا وذلك لان مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافية فنقول كما يصح نسبة مثبتة اليه يصح نسبة النافي أيضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدريّة على المثبتين له لانه (يردّه قوله عليه السلام القدريّة مجوس هذه الامة) فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لافي قولهم بان الله خلق شيئا ثم أنكره والناقون له هم للمشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يحملون العبد خالقا لا فعالة وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يردّه أيضا (قوله عليه السلام) في حق القدريّة (هم خصماء الله في القدر) ولا خصومة للقاتل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلاح ونفي الصفات القديمة) (يعنى أنهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلاح لعباده ويجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا أيضا بنى الصفات الحقيقة القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) أي المعتزلة (جميعا بان القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة) (وبنى الصفات الزائدة على الذات) (وبأن كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والاصوات (وبأنه غير مرتفى في الآخرة) (بالابصار) (و) بأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (في أفعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) أنهم بعد اتفاهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الوصالية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنى الصفات) قال الشهرستاني شرعت أصحابه في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى أن ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله العجائى أو حالان كما قاله أبو هاشم (و) قالوا (بالقدر) أي اسناد أفعال العباد الى قدرهم (وامتناع

هذا المتضمن * وليكن هذا آخر ما أردنا إيراد في حواشي المواقف فنسأل الله تعالى أن ينجّله خالصا لوجه الكريم * انه هو البر الرحيم * وأن ينفع به المخلصين * ويجعله ذخرا ليوم الدين * والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين

(تمت الحاشية تأليف العالم العلامة والبحر الفهامة الشيخ حسن جليبي تفعده برحمته آمين)

ضافة الشر الى الله و) قالوا (بالمتزلة بين المنزلتين) على ما مر تفصيله (وذهبوا الى الحكم
 بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد
 في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بدم وقعة الجمل لو شهدوا على
 باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) أي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق
 للباقيته * (العمريه مثاهم) أي مثل الواصلة فيما ذكر من مذهبهم (لا أنهم فسقوا الفريقين)
 في قصتي عثمان وعلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروف بالزهد
 تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق (الهذيلية أصحاب أبي الهذيل)
 ابن حمدان (الملاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل
 عن واصل قالوا بفناء مقدرات الله) وهذا قريب من مذهب جهنم حيث ذهب الى أن الجنة
 والنار تغنيان وقالوا ان حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخاوفة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم
 لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة) وان أهل الخلدن) تنقطع حركاتهم (ويصبرون الى
 خمود) دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار انما
 ارفكب أبو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث
 لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل
 تصير الى سكون وتوهم ان ما ازمه في الحركة لا يلزمه في السكون (ولذلك سمي المعتزلة
 ابا الهذيل جهنم الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهنم الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم يعلم
 هو ذاته قادر بقدره هي ذاته) حي بحياته هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين
 يمتدنون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب
 والاضافات (و) قالوا هو (مرید بارادة) حادثة (لافي محل) وأول من أحدث هذه المقالة
 هو الملاف (و) قالوا (في بعض كلامه) تعالى (لافي محل وهو كن) وبمضه في محل كالأمر
 والهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا
 (ارادته) تعالى غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء مغاير لذلك
 الشيء بل الخلق عندهم قول لافي محل أعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر
 (فيما غاب لا تقوم إلا بنهر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر وقالوا لا تخلو الارض
 عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة

فولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن
أصحابه أبو يعقوب الشحام في النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظامي وهو من شياطين
القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام الممثلة (قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده
في الدنيا مالا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب
وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا
بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى
(مريدا لفعله انه خالقه) علي وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه آسره) و) قالوا
(الانسان هو الروح والبدن آلتها) وقد أخذ النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين
منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والذهن في اللبن
والسهم (و) قالوا (الاعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها (أجسام) كما هو
مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض أجسام وأخرى بان الاجسام اعراض
(و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والايان
مثل الكفر) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما
حصول الصورة في القوة العاقلة والامتيار بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة
لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) أي المخلوقات (دفعة) واحدة على
ماهي عليه الآن معادنا ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق
أولاده الا انه تعالى كن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكون والظهور)
وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم
القرآن ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله
العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لا يمكنهم الايان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا
(التواتر) الذي لا يحصى عدده (يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شيء منها
(بحجة) و) قالوا (بالظفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته) أي ثبوت
النص من النبي على علي رضي الله عنه (لكن كتبه عمر وقالوا من خان) بالسرقعة (فيمادون
نصاب الزكاة) كائة وتسعة وتسعين درهما وأربعة من الابل مثلا (أو ظلم به) على غيره
بالنصب والتعدي (لا يفسق) الا سوارية أصحاب الاسوار (و) وافقوا النظامية فيما ذهبوا

اليه و (زادوا) عليهم (ان الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعده أو علم عدمه والانسان قادر عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد * (الاسكافية أصحاب أبي جعفر الاسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم المعتل بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فإنه يقدر عليه * (الجعفرية أصحاب لجعفر بن جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و (زادوا) عليهم متابعة لابن المبشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب خطأ) لان المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان * البشرية هو بشر بن المعتز) كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) أي يجوز أن تحصل (متولدة) في الجسم من فعل الغير كما اذا كان أسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية) والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظلما) لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك بل يجب أن يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلا * (المزدارية هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشري) أخذ العلم عنه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة (قال الله قادر على أن يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها كاذبا ظلما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (ويجوز أن يقع فعل من فاعليتي تولدا) لامباشرة (وقال الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظاما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال (ومن لا بس السلطان كافر لا يوارث) أي لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية) كافر أيضا (الهشامية وهو هشام بن عمر الفوطي) الذي كان مبالغا في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن (لاستدعائه موكلا) ولم يعملوا ان الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما أنت عليهم بوكيل (ولا يقال ألف الله بين القلوب) مع انه يخالف لقوله تعالى ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم (و)

قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) أى هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقاب المصاحبة واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل قبل ومقصودهم الطعن في امامة أبي بكر اذا كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بهد) اذ لا فائدة في وجودهما الآن (ولم يحاصر عمان ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن أفسد صلاة) في آخرها وقد افتتحها أولا (بشروطها) فأول صلاته معصية منهي عنه (مع كونه مخالفاً للاجماع) (الصالحية أصحاب الصالحين) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر باليت) ويلزمهم جواز يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الاعراض) كلها (الحابطية هو أحمد بن حابط) نسب اتباعه الى أبيه وهو (من أصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلال من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه أبدع الاجسام واحدها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون * (الحديثية هو فضل الحديث) ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم (زادوا التاسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض في البعض دون البعض فأخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام اللذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتاسخ * (المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله

لم يخلق شيئاً غير الاجسام) اما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار والاحراق والشمس
 للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قبل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر
 من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل
 على التقدم الزماني والله سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) الله (نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو
 متمتع) (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت أو توليداً بناء على ما ذهبوا اليه من
 مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان * (التمامية هو ثمامة بن آشرس النخعي) كان جامعا
 بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لافعال لها) اذ لا يمكن اسنادها
 الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الملية فيما اذا رمي سهما الى شخص ومات قبل وصوله
 اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة
 قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (ترابا لا يدخلون
 الجنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم
 خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وماعاها
 حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من اليجاب
 ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة * (الخطاطبة أصحاب أبي
 الحسين بن أبي مر والخطاط قالوا بالقدر) أي اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدم
 شيئا) أي ثابتا متقدرا في حال المعدم (وجوهراً وعرضاً) أي الذات المدركة الثابتة
 متصفة بصفات الاجناس حالة المعدم (وان ارادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره
 وهي) أي ارادته تعالى (في أفعال نفسه الخلق) أي كونه خالقها (وفي أفعال عباده الاسر)
 بها (وكونه سميما بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته أو غيره) معناه (انه
 يعلمه) * (الخطاطبة هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل
 وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعبارة البليغة اللطيفة (قالوا المعارف
 كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد) أي في الواحد منا (انما هي) ارادته لفعله (عدم
 السهو) أي كونه عالما به غير ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) أي ميل
 النفس (اليه و) قالوا (ان في الاجسام ذوات طبائع) مختلفة لها آثار مخصوصة كإذهب
 اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويعتنع انعدام الجواهر) انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية

على حالها كما قيل في الهبولي (والنار تجتذب اليها أهلها لان الله يدخلها) أي يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب نارة رجلا ونارة امرأة * الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته) فاذا قيل انه تعالى مرید لافعاله أريد انه خالق لها واذا قيل مرید لافعال غيره اريد انه آمر بها (ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية (الجبائية هو أبو علي) محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لافي محل) والله تعالى مرید بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفني بفناء لافي محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام) مركب من حروف وأصوات (يخلقه) الله تعالى (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقها لامن قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب) على الله (لمن يكاف) أي للمكاف (اكمال عقله وتهيته أسباب التكليف له) أي يجب عليه اللطف بالمكاف ورعاية ما هو أصلح له (والا نبياء معصومون وشارك) أبو علي (فيها) أي في الاحكام المذكورة (أبو هاشم ثم انفراد) عنه (بان الله عالم) لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى) سمي عابصيرا) معناه (انه حي لا أفة به ويجوز الايلام للمعوض * البهشية انفراد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية) مع كونه مغالفا للاجماع والحكمة (وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاضرار على غيرها عالما بقبجه) ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار آخرس ولا توبة والزاني عن زناه بعدما جب (ولا يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة) قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا أنه ليس قديما ولا معني لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما علي ان أثبات حالة له غير معلومة مما لا سبيل اليه * (الفرقة الثانية) من كبار الفرق الاسلامية (الشيعة) أي الذين شايعوا عليا وقال انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامة لا تخرج عنه وعن أولاده وان خرجت فأما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه أو من أدلاده (وهم

اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بمضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية • اما
الغلاة ثمانية عشر • السبائية قال عبد الله بن سبأ لى أنت الاله حقا) فنفاه على الى
المداين وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصى موسى
مثيل ما قال في على وهو أول من أظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت أصناف
الغلاة (وقال) ابن سبا (وانه لم يمت) على ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور
بصورة على (وعلى في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى
الارض ويملاها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا أمير المؤمنين
(الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر على بترك طلب الحق) قال
(بالتناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) أى ينتقل من شخص الى
آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعد ما كانت في شخص آخر امامة • البياينة قال بيان بن
سمعان التميمي (النهدي البني) الله على صورة نسان وبهلك كله الا وجهه وروح الله حلت
في على ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان • المنيرة قال مغيرة بن
سعيد المعجلي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور على رأسه ناج) من نور
(وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقه نجا على رأسه)
وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك لا على الذى خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه
أعمال العباد فغضب من المماضى ففرق لفصل منه) أى من عرقه (بحران أحدهما ملح
مظلم والآخر حلونير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانزعه) أى انزع بعضا من
مظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وأقنى الباقي) من الظل (نفيا لالشريك) وقال
لا يبنى أن يكون ممي اله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر) أى الكفار (من
المظلم والايمان) أي المؤمنين (من النير ثم أرسل محمد او الناس في ضلالة وعرض الامانة
وهي منع على عن الامامة على السموات والارض والجال قابين أن يحملنها وأشفق منها
وحملها الانساؤه هو أبو بكر حملها بأمر عمر) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يحمل
أبو بكر) الخلافة بعده له وقوله تعالى كما مثل الشيطان الآية نزات في (حق) أبي بكر
ومعرو) هؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي
(وهو حى) مقبم (في جبل حاجر) الى أن يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلاً به (الجناحية
قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله
في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتي انتهت الى علي وأولاده الثلاثة ثم الى عبد الله
هذا) قالت الجناحية (هو) عبد الله (حي) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج (وأنكروا
القيامة واستحلوا المحرمات) من الحر والميتة والزنا وغيرها (المنصورية هو أبو منصور
المعجل) عزانفسه الى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا
الامامة صارت محمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى أبي منصور وزعموا ان أبا منصور
(عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني) ثم أنزله الى الارض
(وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطاً يقولوا سحاب
مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن أبي طالب (و) قالوا (الرسل
لا تنقطع) أبداً (والجنة رجل أمرنا بموالاة وهو الامام والنار بالصد) أي رجل أمرنا
ببغضه (وهو ضده) أي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات)
فان الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاة والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم
بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة (الخطابية
هو أبو الخطاب الاسدي) عزانفسه الى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه
تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة أنبياء وأبو الخطاب نبي فرفضوا
طاعته) أي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب (بل) زادوا على ذلك
وقالوا (الائمة الهة والحسنان ابنا لله وجعفر) الصادق (اله ولكن أبو الخطاب أفضل منه
ومن علي و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم علي مخالفيهم والامام بعد قتله) أي
قتل أبي الخطاب (معمر) أي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون
أبا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها) والدنيا لا نفي (واستباحوا المحرمات
وتروك الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيع) أي ذهب الى ذلك طائفة أخرى منهم
(و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) مستمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت
الا باذن الله أي يوحى من الله اليه (وفيهم) أي في أصحاب بزيع (من هو خير من
جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) أبداً (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت

وقيل هو) أى الامام بعد أبى الخطاب (عمر بن بنان العجلي الا أنهم يموتون) أى يقولون بذلك * (الغرابية قالوا) محمد بدلى أشبه من الغراب بالغراب (والذباب بالذباب فبحث الله جبريل الى على (فقاط جبريل) في تبلغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم *

غاط الامين فجازها عن حيدر * فلعنون صاحب الريش بنعون به جبريل * (الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتين) أى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في أحكام الالهية وبعضهم يقدم محمداً (وقيل بالهية خمسة أشخاص) يسمون أصحاب الباء (هما فاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة النائيث * (المشامية أصحاب المشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي) قالوا الله جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طول له وعرضه وعمقه (وهو كاسبكة البيضاء) الصافية (يتلأأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم هو الموضع الذى يجسه الطيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (ولست هذه الصفات للمذكورة غيره) أى غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه ويدل ما تحت الثرى بشعاع يفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش لا تفاوت بينهما) أى على وجهه لا يفضل أحدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يدل الاشياء بعد كونها) لا قبله (بلم لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر (والاعراض لا تدل على البارئ) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته لياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبي يوحى اليه فينتقرب به الى الله بخلاف الامام فإنه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما * (وقال ابن سالم هو على صورة انسان) له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف) والاسفل منصبت الا انه ليس لحماودماه (الزرارية هو زرارة بن أعين قالوا بحدوث الصفات) لله (وقبلها) أى قبل حدوثها له (لاحياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميما ولا بصيرا * (اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على

العرش تحمله للملائكة وهو أقوى منها) أي من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكرسي
يحملة رجلاه) وهو أقوى منهما * (الشیطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق
قال انه) * تعالی (نور غیر جسمانی) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد
كونها الرزامية قالوا الامامة) بمد على (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن
عباس ثم أولاده الي المنصور ثم حل الاله في أبي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا
الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع (المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الي محمد)
أي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الي
على) * (البداية جوز البدء على الله) تعالی أي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يسدوله أي
يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه (ان لا يكون الرب عالما بمواقب الامور) * (النصيرية
والاسحاقية قالوا حل الله في على) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني ممالا ينكر
امافي جانب الخبر فكظهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان
في صورة الانسان قالوا ولما كان على أولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات
متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالی بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم ومن ههنا
أطلقنا الآلهة على الأئمة الا ترى ان النبي قاتل للمشركين وعليه قاتل المنافقين فان النبي يحكم
بالظاهر والله يتولى السرائر * الاسماعيلية ولقبوا بسبعة لقاب بالباطنية لقولهم ياطن الكتاب
دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة
ونسبة الباطن الي الظاهر كنسبة اللب الي القشر والمتبسك بظاهره معذب بالمشقة في
الاكتساب وباطنه مؤد الي ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالی فضرب بينهم
بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول أخذوه من المناصورية
والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان أولهم) الذي دعا الناس الي مذهبهم رجل يقال له (حمدان
قرمط وهي احدى قرى واسط والحزمية لباحثهم المحرمات والمحارم والسبعية لانهم
زعموا ان النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسي وعيسي ومحمد ومحمد
للهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة أئمة يتمون شريعته ولا بد في كل
عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى) في الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام يؤدي
عن الله) وهو غاية الادلة الي دين الله (وحجة يؤدي عنه) أي عن الامام ويحمل عنه

ويحتج به له (وذو صفة يمس الدلم من الحجة) أى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وأبواب وهم الدعاء فاكبر) أى داع أكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ اليهود على الطالبين) من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكاب) قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب الى الداعي ككتاب الصائد) حتى اذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه للمكاب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه اليهود قال الآمدى وانما سموا مثل هذا مكابا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تدمالى وما علمتم من الجوارح مكابين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) أى يتبع الداعي وهو الذى أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالمهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارض) والبحار (وأيام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهي المدبرات أمرا كل منها سبعة) كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابية اذا اتبع طائفة منهم بابك الخزيمى) في الخروج (بأذربيجان وبالحمة للبسم الحمة في أيام بابك أو تسعينتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حبرا • وبالإسماعيلية لاثبتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر) الصادق وهو أكبر أبنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل • وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الفيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فنذا كروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف اغلبتهم واستبلاهم على الممالك لكننا نحتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم) في ذلك (حمدان قرط وئيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة) واستدراج الطمام (مراتب الذوق وهو نفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة) أى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم في بيت فيه سراج) أى في موضع فيه خفيه أو متكلم (ثم النائيس باستمالة كل أحد) من المدعويين (بما يميل اليه) بهواه وطبعه (بمن زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وفتح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينا وفتح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك في

أركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور
(وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) أي لم يجب أحدهما دون الآخر (و) وجوب
(الفصل من النبي دون البول وعدد الركعات) أي لم كان بعضها أربعاً وبعضها ثلاثاً وبعضها
تتبع إلى غير ذلك من الأمور التعبدية وإنما يشككون في هذه الأشياء ويطؤون الجواب
عنها (ليعلم قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو أمران الأول (أخذ الميثاق منه) بان
يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى وإذا أخذنا
من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه (بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم
سرا) الثاني (حوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه) من الأمور التي ألغاها إليه
فانه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي إلى الإمام (ثم التذليل وهو
دهوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله) إلى ما دعاه إليه (ثم التأسيس وهو
تمهيد مقدمات قبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون ساقطة له إلى ما يدعو إليه من الباطل (ثم
الخلع وهو العظماء ينه إلى اسقاط الأعمال البدنية ثم السامع عن الاعتقادات) الدينية (وحينئذ)
أي وحين إذا آل حال المدعو إلى ذلك (يأخذون في) لباحة والحث على (استتعال الذات
وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن . ولاة الإمام والتميم هو الأخذ من المأذون
عند غيبة الإمام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله
تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم
إلى من ليس من أهله بغير قصد منه والفصل تجديد العهد والركاة تزكية النفس بمعرفة ما هم
عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة على والميثاق التماس
والتابية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا مولات الأئمة السبعة والحجة راحة الابدان عن
التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف إلى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم أن الله
لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات
وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق
يقضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات
(وربما خاطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبوسطه
ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاق النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى

الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بالنها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستمداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصى الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الاممى هذا ما كان عليه قدمائهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذى يؤدى عن الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاضهروا اسقاط التكليف واباحة المحرمات وصاروا كالحیوانات المعجموات بلاضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه (وأما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين (فثلاث فرق * الجار، ديه أصحاب أبي الجارود) الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الامامة (على على وصفا لاتسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء ببلى بعد النبي (والامامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كما مر واختلفوا في الامام المنتظرا هو محمد بن عبد الله (بن الحسين بن علي الذى قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي أسير في أيام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى اليه وأنكروا موته (أو) هريجي بن عمير صاحب الكوفة) من أحفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وأنكروا

قوله (السليمانية هو سليمان بن جريرة قولا الامامة شورى) فيما بين الخلق و نفا تنقد برجلين
من خيار المسلمين) وتصح امامة الفضول مع وجود الافضل (وأبو بكر ومهر امامان وان
أخطأ الامة في البيعة لهما مع وجود على لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان
وطالحة والزبير وعائشة * البيرية هو تير الثوى) وافقوا السليمانية الا أنهم توفقوا في غلب (
هذه فرق لزبدية وأكثرهم في زماننا مقلدون برجمون في الاصول الى الاعتزال وفي
الفروع الى مذهب أبي حنيفة الا في مسائل قليلة وأما الامامية فقلوا بل نص الجلي على
امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في
المنصوص عليه بعده) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعمه علي بن موسى
الرضا وبعمه محمد بن علي التقي وبعمه علي بن محمد التقي وبعمه الحسن بن علي الزكي وبعمه
محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردها
الامام في آخر المحصل وكانت الامامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادي بهم الزمان
فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية أو تفضيلية (والى اخبارية) يمتقدون
ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء يتقسمون (الى مشبهة) يحجرون المتشابهات
على ان اراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه
السلف (و) الى ملتحنة بالفرق الضالة * الفرق الثلاثة * من كبار الفرق لاسلامية (لخوارج
وهم سبع فرق * المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين
(وكفروهم وهم اثنا عشر ألف رجل) كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه
وسلم يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوزوا
ايمانهم تراقيمهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو امام) وان
غير السيرة وجار وجب أن يزل أو يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا أن لا يكون
في العالم امام (وكفروا عثمان) وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة * البيهسية هو بيهس
ابن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو (الاقرار بالله) لم بالله وبما جاء به الرسول فن وقع فيما
لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق (وقيل لا)
يكفر (حتى يرفع) أمره الى (الامام فيجده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لا حرام
الا ما في قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت

الرعية حاضرا أو غائبا و) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) أى السكر (مع الكبيرة كفر ووافقوا القدريه) في اسناد أفعال العباد اليهم (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم) وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام (وابن ماجم محق) في قتله وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

ياضربة من تقي ما اراد بها * اليليلغ من ذي المرش رضوانا

اني لا ذكره يوما فاحسبه * اوفي البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) أي عثمان وطاحه والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليد هم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (تحرم التقية) في القول والعمل (ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للذف على النساء) أي القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الدين وهو للمذكورين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر (وأطلقا المشركين في النار مع آبائهم ويجوز نبى كان كافرا) وابن علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر) النجدي. هو نجدة بن عامر النجفي منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم وبيكحوه من قبل القسمة وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضا فلما رجعوا الى نجدة أخبروه بما فعلوا فقال لم يسمعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسمعنا فمذروهم بمجالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين أمران أحدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين أى للموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يمدر فيه الجاهل به والثاني ماسوى ذلك والجاهل به معذور فهو لاء منهم سموا عاذرية (وقالوا) أي النجدات كلهم (لاجابة) للناس (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا

ان تلك الرعاية لانهم الابامام بحملهم عليها (وخالفوا الازارقة في غير التكفير) أى وافقوهم
في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية * الاصفرية أصحاب زياد بن الاصفري يخالفون
الازارقة في تكفير القعدة * عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين (وفي اسقاط
الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفي أطفال الكفار) أي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليد
في النار (ومنع النقية في القول) أي جوزوا النقية في القول دون العمل (وقالوا المعصية
الموجبة لاحد لا يسمى صاحبها الالبها) فيقال مثلاً سارق أوزان أو قاذف ولا يقال كافر
(وما لاحد فيه العظمة كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج
المؤمنة) أي المعتدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار النقية دون) دار العالانية
* الاباضية هو عبد الله بن أباض قالوا يخالفونا (من أهل القبلة) كفار غير مشركين يجوز
منّا حنثهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرائمهم (حلال) عند الحرب دون غيره ودارهم
دار الاسلام لا معسكر سلطانهم و (قالوا) تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة
موحد غير مؤمن (بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان) والاستطاعة قبل الفعل وفعل
العبد مخلوق لله تعالى ويفني العالم كله بفناء أصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر زمة
لا (ملة) وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار (وتمذبيهم) (و) توقفوا (في النفاق أهو شرك)
أم لا (و) في (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف اتباعه) فيما يوحى اليه أي
ترددوا ان ذلك جائز أولا (وكفروا علياوا كثر الصحابة وافترقوا) فرقا أربعا * الأولى
الخصية هو أبو حفص بن أبي المقدم زادوا * على الاباضية (ان بين الايمان والشرك
معرفة الله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول
أو جنة أو نار (أو بارتكاب كبيرة فكافرا لا مشرك) (الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أبيه)
زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبي من المعجم بكتاب يكتب في السماء) وينزل عليه
جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة في القرآن (و) قالوا (أصحاب
الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت أو صغيرة (الثالثة الحارثية أصحاب أبي
الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر) أي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفي) كون
(الاستطاعة قبل الفعل * الرابعة الفائلون بطاعة لا يراد بها الله أي زعموا ان العبد اذا أتى
بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة (المعجادة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع

من فرق الخوارج (زادوا على النجيدات) بعد أن وافقوهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام (بعد البلوغ) (ويجب دعاؤه اليه) أي الى الاسلام (اذا بلغ وأطفال المشركين في النار وهم عشر فرق * الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) أي اسناد الافعال الى قدر العباد (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل وإن الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة قالوا (وأطفال الكفار في الجنة) وروي عنهم تجوز نكاح البنات للبنين وللبنات ولأولاد الاخوة والاخوات (أي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات أولاد الاخوة والاخوات) (وانكار سورة يوسف) فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآنا * (الثانية) من فرق المجاردة (والحزبية هو حمزة بن أدرك وافقوهم) أي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار * الثالثة) منهم (الشيعية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) في بدعهم (الا في القدر *) (الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشيعية) ويحكي عنهم أنهم يتوقفون في أمر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره * (الخامسة الخلفية أصحاب خلف) الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران (أضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك) (السادسة الاطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا أنهم (عذروا أهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا أتوا بما يعرف نومه من جهة العقل (ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر) أي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة أي نفي المقدرة الموثرة عن العباد (السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى *) (الثامنة المجهولية) مذهبهم كذهب الحازمية أيضا الا أنهم (قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى (التاسعة الصلتية هو عثمان بن أبي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالمجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرثنا من أطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الأطفال) سواء كانوا للمسلمين أو للمشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام

ويقبلوا وينكروا (العاشرة) من فرق المجاردة (الثعالبية هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية
 الاطفال) صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم)
 أيضا (ان الاطفال لاحكم لهم) من ولاية أو عداوة الى أن يدركوا (ويرون أخذ الزكاة
 من العبيد اذا استغنوا واعطاهم اذا افتقروا) (وتفرقوا) أي الثعالبية (أربع فرق الأولى
 الاخنسية أصحاب أحنس بن قيس هم كالثعالبية الا أنهم) امتازوا عنهم بأن (توقفوا فيمن هو
 في دار النقية) من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر (الا من علم حاله) من إيمانه
 أو كفره (وحرروا الاغتيال بالقتل) لمخالفهم (والسرقة) من أموالهم (ونقل عنهم) أنه
 يجوز (تزويج المسلمين من مشركي قومهم *) الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن
 خالفهم (أي الاخنسية (في التزويج) أي تزويج المسلمين (من المشركين وخالفوا
 الثعالبية في زكاة العبيد) أي أخذها منهم ودفعها اليهم (الثالثة الشيبانية هو شيبان بن
 سلمة قالوا بالجبر وفي القدرة الحادثة * الرابعة المكرمية هو مكرم بن العجلي قالوا تارك الصلاة
 كافر) لا تترك الصلاة بل (لجهله بالله) فإن من علم أنه مطاع علي سره وعلنه وعجازه على
 طاعته وممصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فإن مرتكبها
 كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وما هم صائرون اليه
 عند موافاة الموت الا باعتبار أعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها (وكذا نحن)
 فمن وصل الى حالة الموت فإن كان مؤمنا في تلك الحالة والبناء وان كان كافرا عادينا
 (فاذن فرق الخوارج عشرون لان المجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصدير
 ست عشرة وتشعب من الثعالبية والاباضية أربع فرق أخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث
 لان المقسم لا يعد مع أقسامه فلا تعتبر الثعالبية عشرة أقسام المجاردة مع فرقها الأربع بل
 يكتفى عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وأيضاً اذا اعتبر فرق الاباضية
 و فرق الثعالبية معاً كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار احدى الأربعين دون الاخرى تحكم
 محض (الفرفة الرابعة *) من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون
 العمل عن النية) أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاء أي أخره ومنه
 ارجئه واخاه أي أمهله وأخره (أولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية) كما لا ينفع مع
 الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يهمل لفظ المرجئة (و فرقهم خمس

اليونانية هو يونس النمرى قالوا الايمان هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فن
اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي
ولا يعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل
عليه قوله أبي واستكبر وكان من الكافرين (العبيدية أصحاب عبيد المكذب زادوا) على
اليونانية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) أى غير ذاته وكذا باقي صفاته (وانه تعالى على
صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن) الفسائية
أصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا)
لاتقصيلا (وهو) أى الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجمال (مثل أن يقول قد فرض
لله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعت محمدا ولا أدري أهو الذى بالمدينة
أم غيره) وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها فان القائل بهذه المقالات
مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والافلاشبهة
في ان عافلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) أي القول بما ذهب اليه (عن أبي حنيفة)
ويلعبه من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويح مذهبه بموافقة رجل كبير
مشهور قال الآمدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل
السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا
اولا لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارزاء بتأخير العمل عن
الايمان وليس كذلك اذ عرفت منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه **هو** الثوبانية أصحاب
نوبان المرحى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن
يفعله (وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان وأخروا العمل كله عن
الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر
ويونس بن عمران والفضل الرقاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا) في
القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحدا من النار) لاخرج كل
من هو مثله (ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان أو (غيلان)
من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارزاء والقول بالقدر أى اسناد الافعال الى العباد
(والخروج) من حيث انه قال يجوز أن لا يكون الامام مرشيا **هو** الثومنية أصحاب أبي معاذ

الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والافرار) بما جاء به الرسول
 (وترك كله أو بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) أي ولا بعض ايمان وكل معصية
 لم يجمع على أنه كفر فصاحبه بل انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا
 كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بذية القضاء لم يكفر ومن قتل نبي أو لطمه كفر
 لا لاجل القتل أو اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبعضه) وبه قال ابن الراوندي وبشر
 المريسي وقالوا السجود للصم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة
 ومنهم من جمع اليه) أي الى الارجاء (القدر كالأصالحى وأبي شعر ومحمد بن شبيب وغيلان
 * الفرقة الخامسة * من كبار الفرق الاسلامية (النحارية أصحاب محمد بن الحسين النجار هم
 موافقون لأهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و) ان (العبد يكتسب
 فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات) الوجودية (وحدثت الكلام) ونفي الرؤية
 بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث (الاولى البرغوثية
 قالوا كلام الله اذا قري عرض واذا كتب) بأي شيء كان فهو جسم * الثانية الزعفرانية
 قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر * الثالثة
 للمستدركية استدركوا عليهم * أي على الزعفرانية (وقالوا انه) أي كلام الله (مخلوق مطلقا
 لكننا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق) ولا جماع (المنعقد عليه) في نفيه وأولناه
 بما هذه (الصورة) حكايته (أي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
 والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية
 عنها (وقالوا أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب أيضا (الفرقة
 السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر اسناد فعل البعد الى الله * والجبرية
 متوسطة) أي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض
 (تثبت للعبد كسبا) في الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية * وخالصة
 لا تثبت كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي (قالوا لا قدرة لا بد أصلا) لا مؤثرة
 ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث
 لا في محل ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعالم والقدرة)
 لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لان جهما لا يثبت لتفسير الله قدرته

(والجنة والنار تغنيان) بعد دخول أهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه
 (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل) قبل ورود الشرع
 (الفرقة السابعة) منها (المشبهة شبهوا الله بالخلوقات) ومثلوه بالحداثات وهم لا جل ذلك
 جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وإن اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة) كالسبائية
 والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول
 في الأجسام إلى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كضمر وكهمس والمهجمي قالوا هو جسم)
 لا كالأجسام (من لحم ودم) لا كاللحم والدماء (وله الأعضاء) والجوارح ويجوز عليه
 الملازمة والمصاحبة والمعاقبة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا يزورهم (حتى) نقل أنه
 (قال بعضهم اغفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب
 أبي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

(وأقوالهم) في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير أنها لا تنهي إلى من يعاب به) ويبالي بقوله
 (فاقصرونا على ما قاله زعيمهم وهو أن الله على العرش من جهة العلو) تماس له من الصفحة
 العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا في إلقاء العرش أم لا يملأه بل هو على بعضه) وقال
 بعضهم ليس هو على العرش (بل هو محاذ للعرش واختلف أبعد متناه أو غيره ومنهم من
 أطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من الجهات كلها) أو (متناه من جهة
 تحت) فقط (أولا) أي ليس متناها بل هو غير متناه في جميع الجهات (و) قالوا (تحل
 بالحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يتقدر عليها) أي على الحوادث الحالة فيه (دون الخارجة) عن
 ذاته (ويجب) على الله (أن يكون أول خلقه حيا يصبح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة
 والرسالة صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى أمر الله بالتبليغ (و) سوى
 (المعجزة والمعصمة وصاحبها) أي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير
 إرسال (ويجب على الله إرساله لا غير) أي لا يجوز إرسال غير الرسول (وهو حينئذ) أي
 حين إذا رسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس) كلي (ويجوز عزله) أي عزل
 المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولا (وليس
 من الحكمة رسول واحد) أي لا يجوز الاختصار على إرسال رسول واحد بل لا بد من تكمده

(وجوزوا امامين) في عصر واحد (كملى ومعاوية الا ان امامة علي علي وفق السنة بخلاف)
امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته لهو) قالوا (الايمان قول الذر في الازل بلى) أي الايمان
هو الاقرار الذي وجد من الذرحين قال تعالى لهم ألتست بربكم (وهو باق في الكل) على
السوية (الا المرتدين وايمان المنافق) مع كفره (كايان الانبياء) لاستواء الجمع في ذلك
الايمان (والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة * فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم كلهم في النار وأما الفرق الناجية المستثناة الذين قال (النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم) فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي فيهم الاشاعرة والسلف من المحدثين
وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العلم) خلافا
لبعض الفلاة القائلين بقدمه (ووجود الباري تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا
معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه لا يوصف
بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافا
للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابطية حيث أنبتوا الهين (ولا يحل في شيء) خلافا لبعض
الفلاة (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة
والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم
(مرئي للمؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى
لا يحتاج) في شيء (الى شيء ولا يجب عليه شيء) ان أناب فبفضله وان عاقب فبعمله لا غرض
لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بمجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد
ولانهية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد (الجسماني) حق وكذا المجازاة والمحاسبة
والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلق أهل الجنة فيها و (خلود الكفار في النار) ويجوز
النفو عن المذنبين (والشفاعة حق وبمئة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد * وأهل
يعة الرضوان) تحت الشجرة (وأهل بدر من أهل الجنة * والامام يجب نصبه على المكافئين
والامام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب
(ولا تكفر أحدا من أهل القبلة الا بما فيه نفي للعصانة القادر العليم أو شرك أو انكار للنبوة
أو) انكار (ما علم بحيثه عليه السلام به ضرورة أو) انكار (لجمع عليه كاه تحلال المحرمات)
التي أجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل

مدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بخالفته وان كان قطعا فقيه خلاف (وأما
اعداءه فالقائل به مبتدع غير كافر * وللقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فتننا هذا) قال
المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه
ولا يزيفه بعد الهداية ويمصمنا عن الغواية ويوفقنا للأقداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم
بإحسان ويمفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله
ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف
مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله مرضيين عن الاطناب الملل
والايجاز الخلل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن
أن يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير
موفق ومعين * وقد قع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة
سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صيبت عن الآفات * وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم للولى
ونعم النصير * وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام * وآله الكرام وصحبه العظام * وسلم
تسليما كثيرا كثيرا آمين

وقد تم طبع هذا الكتاب في أوائل شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٧ هجرية على صاحبها أفضل
السلام وأزكى التحية وكان طبعه بمطبعة السعادة لصاحبها محمد أفندي اسماعيل
الذى مركزها أمام محافظة مصر المحمية صانها الله من كل شين
ورزاه بحق النبي العربي القرشى وآله وأصحابه والتابعين
الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين

